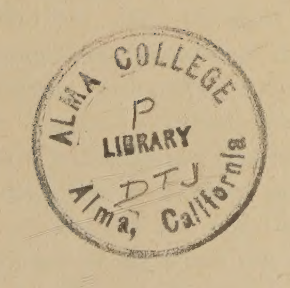
# DIVUS THOMAS

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE. III. SERIE
BEGRÜNDET VON DR. ERNST COMMER

HERAUSGEBER:
DR. G. M. HÄFELE O. P.
PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT FREIBURG

UNTER MITWIRKUNG VON PROFESSOREN DERSELBEN UNIVERSITÄT




25. BAND / 1947
JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE: 61. JAHRGANG

REDAKTION: ALBERTINUM, FREIBURG IN DER SCHWEIZ
DRUCK UND ADMINISTRATION: PAULUSDRUCKEREI FREIBURG

# Das Weiterleben und Weiterwirken des moraltheologischen Schrifttums des hl. Thomas von Aquin im Mittelalter[1]

Von Protonotar Dr. Martin GRABMANN, Universitätsprofessor

Wenn wir das Schrifttum des hl. Thomas überschauen, so nehmen wir wahr, daß in demselben die Ethik und Moraltheologie einen breiten Raum einnehmen. Wie A. Pelzer aus Handschriften und auch aus dem Zeugnis des Raynerius von Pisa O. P. festgestellt hat[2], hat der jugendliche Thomas, als er in Köln Schüler Alberts des Großen war, an der Redaktion von dessen noch ungedruckten Quaestionen zur nikomachischen Ethik, der ersten vollständigen lateinischen Erklärung dieser aristotelischen Schrift, tätigen Anteil gehabt. In seinem großen theologischen Jugendwerk, dem Sentenzenkommentar (1254-1256), hat der jugendliche Pariser Baccalaureus auch weite Gebiete der christlichen Moral, besonders im 2. und 3. Buch behandelt. Das dritte Buch der Summa contra Gentiles (1259-1264) ist größtenteils den Fragen der christlichen Ethik gewidmet. In besonders reichem Umfang und mit besonderer Vertiefung erörtern die Quaestiones disputatae, teilweise schon De veritate (1256-1259), dann De malo (nach 1269), die in den Jahren 1269-1272 entstandenen Quaestiones disputatae De virtutibus in communi, De virtutibus cardinalibus, De caritate, De correctione fraterna und De spe Fragen der christlichen Sittenlehre. In den teils in Italien, teils in Paris entstandenen Quodlibeta (1265-1267 ; 1269-1272) kommt auch das kasuistische Element zur Geltung. Aber die gewaltigste Leistung des hl. Thomas auf dem Gebiete der Moralphilosophie und der Moraltheologie ist die schon von seinen Zeitgenossen vielbewunderte Secunda der Summa theologiae, ein unvergleich-

[1] Diese Abhandlung war Bestandteil einer Herrn Universitätsprofessor Dr. Fritz Tillmann in Bonn zum 70. Geburtstag in Maschinenschrift überreichten Festgabe.

[2] *A. Pelzer,* Le cours inédit d'Albert le Grand sur la Morale à Nicomaque recueilli et rédigé par saint Thomas d'Aquin. Revue Néo-Scolastique de Philosophie 24 (1922) 333-361, 479-520.

liches und unübertroffenes Werk der theologischen Systematik und Architektonik. Thomas schrieb auch Kommentare zur Ethik und zur Politik (1. I-III, 6) des Aristoteles. Auch in den Opuscula des Aquinaten begegnen uns vielfach moraltheologische Darlegungen. Ich nenne die Opuscula : De sortibus, De judiciis astrorum, De emptione et venditione, De regimine principum ad regem Cypri, De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae, De duobus praeceptis caritatis et decem legis praeceptis. Ein tiefer moraltheologischer, besonders aszetischer Gehalt ist in den drei Verteidigungsschriften enthalten, die der hl. Thomas für das Mendikantenordensideal gegen dessen Gegner Wilhelm von Saint Amour, Gerhard von Abbeville und Nikolaus von Lisieux : Contra impugnantes Dei cultum et religionem (1256), De perfectione vitae spiritualis (1269), Contra retrahentes a religioso cultu (1270 geschrieben hat. Die Schriftkommentare unseres Heiligen sind auch in ihrem moraltheologischen und aszetischen Gedankenreichtum noch zu wenig untersucht und bekannt.

Wenn ich vom Einfluß der ethischen und moraltheologischen Schriften des hl. Thomas auf die mittelalterliche Theologie rede, so kann dies nur in einer Auswahl geschehen. Ich beschränke mich auf die literarhistorische Seite und habe auch hier in erster Linie die nächste Zeit nach Thomas, das spätere 13. und 14. Jahrhundert im Auge. Ich stelle das, was ich schon früher an vielen Stellen zerstreut gebracht habe, hier zu einem Mosaikbild zusammen, dem ich auch noch inzwischen neugefundene Steine einfüge. Die Secunda konnte sich freilich im Mittelalter nach der inhaltlichen Seite noch nicht voll und ganz entfalten, da der theologische Unterricht in Vorlesungen über die Heilige Schrift und über die Sentenzen des Petrus Lombardus bestand. Erst im 15. Jahrhundert begann man, wie ich anderwärts an der Hand eines umfassenden handschriftlichen Materials zeigen werde, zuerst in Deutschland Vorlesungen über die theologische Summa zu halten. Die ungedruckten Kommentare des Johannes Tinctoris, der Dominikaner Gerhard von Elten und Laurentius Gervasi und von Anonymi und vor allem der gedruckte Kommentar des Dominikaners Konrad Koellin zur Prima Secundae, der schon ins 16. Jahrhundert hereinreicht, sind der literarische Niederschlag solcher Vorlesungen über die Summa theologiae des hl. Thomas in deutschen Landen. Die entscheidende Wendung zur theologischen Summe vollzog sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als Kardinal Cajetan seinen klassischen Kommentar zu allen Teilen derselben schrieb und der spanische Domini-

kanertheologe Franz von Vitoria seinen Vorlesungen an der Universität Salamanca anstelle der Sentenzen des Petrus Lombardus die Summa theologiae als Textbuch zugrundelegte.

Von der Wertschätzung, deren sich die Secunda des hl. Thomas schon von Anfang an erfreute, zeugt die abkürzende Bearbeitung (Abbreviatio), die der Dominikaner *Galienus von Ozto* von der Secunda Secundae hergestellt hat [1]. Es wird hier der Inhalt der responsio principalis der einzelnen Artikel kurz zusammengefaßt und auf den einfachsten Ausdruck gebracht. Desgleichen werden auch bemerkenswerte Antworten auf Einwände in der gleichen substantiellen Form wiedergegeben. Wir besitzen zwei Handschriften dieses Werkes. Die eine, die auch Quétif Echard schon kennen, ist Cod. 861 der Bibliothèque Mazarine (früher Cod. 121 von St. Viktor). Diese Abbreviatio beginnt auf fol. 1r : Incipit abbreviatio Fratris Galieni de Ozto super Secunde Fr. Thome de Aquino und erstreckt sich bis fol. 149r. Von fol. 149r-150v steht ein Verzeichnis der Quaestionen der Secunda Secundae. Im Explicit ist der Zeitpunkt, zu welchem diese Arbeit abgeschlossen wurde, genannt : Explicit anno Domini MCC octuagesimo VIII mense Aprili. Das Initium, das an den Prologus des hl. Thomas anklingt, lautet : Quia sermones in generali sunt minus utiles. Die Behandlung der Quaestionen beginnt also : Questio prima est de fide quantum ad eius obiectum et queruntur X. Utrum obiectum fidei sit prima veritas ? Dicendum, quod sic. Die zweite Handschrift ist Cod. 492 der Stadtbibliothek zu Reims (s. XIV) : Incipit abbreviatio seu abstractio de secunda secunde felicis recordationis Fr. Thome de Aquino facta ad mandatum venerabilis patris fratris Johannis Vercellensis magistri ordinis predicatorum. Galienus de Ozto hat diese Abbreviatio demnach auf Geheiß des Ordensgenerals Johannes von Vercelli, der von 1267 bis 1283 das Amt eines Ordensgenerals bekleidete, ausgearbeitet. Da Johannes von Vercelli 1288 gestorben ist, dürfen wir diesen Auftrag zeitlich gut fünf Jahre vor dessen im Jahre 1288 erfolgter Ausführung ansetzen. Wie hoch dieser Ordensgeneral die wissenschaftliche Bedeutung und das theologische Urteil des hl. Thomas geschätzt hat, läßt sich daraus ersehen, daß er ihn mit der Abfassung von drei theologischen Gutachten betraute, eines über die Absolutionsformel (De forma absolutionis), eines zweiten über 42 vom Ordens-

[1] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben II, 429 f.

general vorgelegte Artikel (Responsio ad Fratrem Johannem Vercellensem, Generalem Magistrum ordinis, de articulis XLII) und eines dritten über Sätze aus dem Sentenzenkommentar des Petrus von Tarantasia (Responsio ad Fr. Johannem Vercellensem, Generalem Magistrum ord. Praed. de articulis CVIII sumptis ex opere Petri de Tarantasia). Der Ordensgeneral, auf dessen Geheiß auch der Dominikaner Gherardo da Feltre vor Oktober 1265 eine Summa de astris gegen die zeitgenössischen astrologischen Irrtümer geschrieben hat, hatte bei Erteilung solcher literarischer Aufträge jedenfalls in erster Linie das Interesse seines Ordens im Auge. Wir dürfen annehmen, daß er, durchdrungen von hoher Wertschätzung gerade dieses thomistischen Werkes, das Studium desselben durch Veranlassung einer solchen abkürzenden, die Hauptgedanken klar und übersichtlich darstellenden Bearbeitung erleichtern und fördern wollte.

Eine andere Abbreviatio der Secunda Secundae, die schon ins 14. Jahrhundert fällt, ist im Cod. 200 der Stadtbibliothek zu Brügge (s. XIV) erhalten [1]. Dieselbe ist : Excerpta de secunda secunde partis Summe sancti Thome betitelt und beginnt also : Questio. Eadem est materia circa quam virtus recte operatur et vitia opposita a rectitudine recedunt. Die abbreviatio der 1. quaestio beginnt also : Obiectum fidei est veritas prima. Am Schluß (fol. 134r) ist ein Register angebracht : Tabella sequens compendiosa est super quedam excerpta de secunda parte secunde partis beati Thome de Aquino. Et licet specialiter pertineat ad dicta excerpta, valere tamen potest ad totum librum, qui continet CLXXXIX questiones. Et est notandum, quod primus numerus respondet questionibus, et secundus numerus articulis questionum.

Die bedeutendste Abbreviatio der theologischen Summa des heiligen Thomas von Aquin, die im Mittelalter und überhaupt je geschrieben worden ist, hat der Dominikaner *Johannes Dominici von Montpellier* im Auftrage des Papstes Johannes XXII jedenfalls im Zusammenhang mit der Heiligsprechung des Aquinaten hergestellt. Ich habe früher ausführlich diese Abbreviatio auf Grund der Codd. lat. 116, 117, 118 und 119 der Borghesebibliothek der Bibliotheca Apostolica Vaticana behandelt und will nur das, was für die gegenwärtige Untersuchung bedeutsam ist, herausgreifen [2]. Cod. Borghese 116 enthält auf 252 Blättern die Abbreviationes des Johannes Dominici zur Prima und

[1] *A. De Poorter*, Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque publique de la ville de Bruges, Gembloux-Paris 1934, 248 f.

[2] *M. Grabmann*, a. a. O. 432-439.

Prima Secundae. In der Einleitung zu der auf fol. 97r beginnenden Abbreviatio zur Prima Secundae ist die hohe Bedeutung der moralphilosophischen und moraltheologischen Untersuchungen der theologischen Summe mit begeisterten Worten hervorgehoben : Moralis philosophie universalis documenta ac varia principia que in prima secunde sancti Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum subtiliter atque veraciter sunt conscripta, eo stilo sunt composita et artificiose connexa, ut si quis livore deposito nexum sententiarum, ordinem verborum inspicere voluerit, inveniet in hac doctrina perutili supra humanum modum splendescere elegantiam quandam ingenii naturalis ut videatur eam concepisse non ab homine, sed a Deo. So hat gerade die Secunda durch ihre wundervolle Architektonik die Bewunderung eines bald nach Thomas schreibenden Theologen hervorgerufen, wie ja auch Autoren neuerer Zeit, wie W. Gaß, K. Werner, M. Baumgartner und J. Mausbach, im moraltheologischen Teil der Summa die glänzendste Leistung der Systematik des Aquinaten sehen und rühmen [1].

Auch eine griechische Abbreviatio der Prima Secundae zeugt von der hohen Wertschätzung, die man auch in der byzantinischen Theologie gerade dem moraltheologischen Teil der Summa theologiae des hl. Thomas entgegenbrachte. Dieselbe stammt aus der Feder des für den hl. Thomas begeisterten byzantinischen Theologen *Georgios Scholarios*, der als Patriarch von Konstantinopel (1453-1459) sich Gennadios II nannte. Wir sind über denselben durch die Forschungen von Kardinal Mercati und M. Jugie, der eine Gesamtausgabe seiner Werke veranstaltet hat und eine Biographie vorbereitet, aufs Beste unterrichtet. Der Auszug aus der Prima Secundae ist im Cod. Vat. gr. 433 (Autograph) fol. 81r-179v überliefert und also betitelt : Ἐκλογὴ τοῦ πρώτου ἠθικῶν τοῦ σοφωτάτου Θωμᾶ νδε Ἀκίνο, τοῦ ἀριθμοῦ καὶ τῆς τάξεως τῶν ζητημάτων πάντων πεφυλαγμένων. Über Anlage und Methode dieser Abbreviatio, die jetzt auch in der Gesamtausgabe der Werke des Georgios Scholarios gedruckt vorliegt, verdanken wir Bischof M. Rackl eine eingehende Untersuchung [2].

[1] Vgl. *M. Grabmann*, Einführung in die Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin [2], Freiburg 1929, 92 ff.

[2] *M. Rackl*, Eine griechische Abbreviatio der Prima Secundae des heiligen Thomas von Aquin. Divus Thomas 9 (1922) 50-59. *Kardinal Giovanni Mercato*, Appunti Scolarini. Bessarione 24 (1920) 109-143. Abgedruckt in Giovanni Mercati. Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio sotto gli auspicii di S. S. Pio XI. Volume IV (1917-1924) Città del Vaticano 1927, IV, 70-101, 104-106. Über die Ἐκλογή der Prima Secundae S. 85-86. Die Edition dieser

Das ethische und moraltheologische Schrifttum des hl. Thomas hat schon in der ältesten Thomistenschule des Dominikanerordens hohe Wertschätzung und ausgiebige Benützung gefunden. In besonderem Maße war dies bei italienischen Dominikanern in der römischen Ordensprovinz, über deren religiöses und wissenschaftliches Leben und Streben wir durch P. Thomas Kaeppeli's O. P. vortreffliche Edition der Akten der Provinzialkapitel bestens unterrichtet sind [1], der Fall. Diese Provinz bezeigte von Anfang an eine besonders treue und innige Anhänglichkeit an Frater Thomas von Aquino und hat sich in einer rührenden Weise um seine Heiligsprechung bemüht. P. I. Taurisano O. P. hat anziehende Lebens- und Seelenbilder aus diesem italienischen Freundes- und Schülerkreise des Heiligen gezeichnet [2]. Italienische Dominikaner des 13. und 14. Jahrhunderts haben die Philosophie und Theologie des Doctor communis nach der wissenschaftlich-spekulativen Seite dargelegt, verteidigt und weitergebildet. Ich nenne Reginald von Piperno, den socius carissimus des hl. Thomas, der sich um die Sammlung und Aufbewahrung der Thomasschriften die größten Verdienste erworben hat, Ramberto dei Primodizzi von Bologna, dessen Apologeticus veritatis super Corruptorium soeben von P. Johannes Müller O. S. B. ediert worden ist, Johannes von Faenza mit einem Traktat De unitate formae, den Historiker und Theologen Tolomeo von Lucca, Guido von Rimini, der von Thomas beeinflußte Kommentare zur nikomachischen Ethik und zu De anima, einen Kommentar zur Bulle Unam Sanctam und eine Widerlegung von Dantes Monarchia geschrieben hat, und vor allem Johannes Regina von Neapel, den wir neben Hervaeus Natalis als die bedeutendste Gelehrtengestalt aus der ältesten Thomistenschule betrachten dürfen. Indessen scheint in der ältesten italienischen Thomistenschule besonders die praktische Seite der Theologie, die Verwertung der Glaubenswissenschaft für Predigt und Seelsorge betont worden zu sein. Dadurch war von selbst eine ausgiebige Benützung der ethischen und moraltheologischen Schriften des hl. Thomas nahegelegt. Ein Prediger von ganz besonderer Wirkkraft

Ἐκλογή findet sich in Γενναδίου τοῦ Σχολαρίου ἅπαντα εὑρισκόμενα. Oeuvres complètes de Gennade Scholarios publiées pour la première fois par † Mgr. *Louis Petit, X. A. Siderides, M. Jugie* VI, Paris 1922, 1-153.

[1] Acta capitulorum provinciae Romanae edidit *Thomas Kaeppeli* O. P. auxiliante Antonio Dondaine O. P., Romae 1941.

[2] *I. Taurisano* O. P., Discepoli e Biografi di S. Tommaso d'Aquino, Miscellanea storico-artistica, Roma 1924, 113-186.

scheint der florentinische Dominikaner Aldobrandinus von Tuscanella gewesen zu sein, dessen Sermones noch auf Kardinal Nikolaus von Cues eingewirkt haben.

Ein unmittelbarer Schüler des hl. Thomas, der zugleich Dante mit der thomistischen Lehre bekannt gemacht hat, ist Fra *Remigio de' Girolami* († 1319) [1], der 51 Jahre das Kleid des hl. Dominikus getragen hat und im Kloster S. Maria Novella zu Florenz als Lektor der Theologie und als gefeierter Prediger gewirkt hat. Ich habe über sein Leben und Schrifttum schon anderweitig ausführlich gehandelt. Ich kann hier wiederholen, was ich früher schon ausgesprochen habe [2]: «Bei keinem der ältesten Thomasschüler haben die ethischen, soziologischen und auch politischen Ansichten und Lehren des englischen Lehrers eine so vollständige, auf die Zeitverhältnisse angepaßte Weiterbildung und Verwertung gefunden als gerade bei Fr. Remigius.» In welchem Umfang er in seinen Sermones, die uns in einer Reihe von Handschriften überliefert sind, von den ethischen und moraltheologischen Schriften des hl. Thomas beeinflußt ist, müßte erst untersucht werden. Ein uns erhaltener prologus zu seinen Vorlesungen über die nikomachische Ethik zeigt eine starke Abhängigkeit vom Ethikkommentar des Aquinaten. Dante hat ja auch in seinem Convivio auf dieses thomistische Werk sich berufen [3]. Besonders reichhaltig an ethischen und moraltheologischen Traktaten des Fra Remigio ist Cod. C 940 der Biblioteca nazionale zu Florenz. Von fol. 97r-106v steht ein von R. Egenter untersuchter Tractatus de bono communi [4], in welchem in Anlehnung an Thomas und auch mit einer gewissen Selbständigkeit der Vorrang des bonum commune vor dem bonum particulare stark, fast noch stärker als beim Aquinaten betont wird. Hieran reihen sich die Abhandlungen De bono pacis (fol. 106r-109v), De peccato usure (fol. 109r-124v), De contrarietate peccati (fol. 124r-130r), über die Natur- und Gesetzwidrigkeit der Sünde, Contra falsos ecclesie profes-

[1] *M. Grabmann,* Die Wege von Thomas von Aquin zu Dante. Fra Remigio de' Girolami O. P. Deutsches Dante-Jahrbuch 9 (1925) 1-35. *M. Grabmann,* Die Lehre von Glauben und Wissen und Glaubenswissenschaft bei Fra Remigio de' Girolami († 1319). Mittelalterliches Geistesleben II, München 1936, 520-547.

[2] *M. Grabmann,* Mittelalterliches Geistesleben II, 530-531.

[3] *Dante Alighieri,* Il Convivio rittotto a miglior lezione e commentato du *G. Busnelli* e *G. Vandelli,* I Firenze 1934, 223 ff.

[4] *R. Egenter,* Gemeinnutz vor Eigennutz. Die soziale Leitidee im «Tractatus de bono communi» des Fr. Remigius von Florenz († 1319), Scholastik 9 (1934) 79-92.

sores (fol. 154r-207r), eine mit Symbolik und Allegorie arbeitende Anwendung und Übertragung der Inhalte der einzelnen Wissenschaften auf das kirchliche Leben mit Hinweisen auf Zeitströmungen, De misericordia (fol. 197r-206r), De iustitia (fol. 206r-207r). Das Schrifttum des Fra Remigio, dessen Bildnis Fra Angelico in der Reihe von Dominikanerköpfen unter einer Kreuzigungsdarstellung im Kapitelsaal von S. Marco angebracht hat, weist die innige Fühlung zwischen der thomistischen Gedankenwelt und den Strömungen des Lebens auf.

Der Dominikaner *Johannes Balbi von Genua* [1], der noch 1298 gelebt zu haben scheint, bekannt als Verfasser des Catholicon, eines auch gedruckten grammatikalisch-lexikographischen Werkes, handelt im etymologisch-lexikographischen Teile desselben unter dem Stichwort Janua (Genua) über sich selbst und über seine Schriften und bezeichnet sich da auch als Verfasser eines Dialogus de quaestionibus animae et spiritus. Ich konnte ihm deshalb den in den Codd. Vat. lat. 1308 und 1309 anonym erhaltenen Dialogus anime et spiritus zuteilen. Es ist dieses Werk eine in Dialogform abgefaßte theologische Summe im Geiste des hl. Thomas mit aszetisch-mystischem Einschlag. In neun Teilen wird über Gott den Schöpfer, über die Engel, über das Sechstagewerk, über die Erschaffung des Menschen und den Sündenfall, über Christus und sein Erlösungswerk, über die Tugenden, über die Gaben des hl. Geistes, die Seligkeiten, Bitten des Vaterunsers und die zehn Gebote Gottes, über die sieben Sakramente, über die Auferstehung, Himmel und Hölle gehandelt. Während in den naturwissenschaftlichen und psychologischen Partien eine starke Abhängigkeit von Albert dem Großen sich zeigt, ist die Theologie ganz von Thomas inspiriert. Der Einfluß der Moraltheologie des Aquinaten tritt im 6. Teil De virtutibus zutage. Ich habe die Lehre vom Glauben weiter untersucht und die weitgehendste, gutenteils auch wörtliche Anlehnung an die Darlegungen des thomistischen Sentenzenkommentars (III dist. 22-25) wahrgenommen. Die Secunda konnte noch nicht benützt werden, da nach einer Bemerkung (Cod. Vat. lat. 1308 fol. 45r) dieses Werk im Jahre 1273 entstanden ist.

Eine der anziehendsten Gestalten aus der ältesten italienischen Thomistenschule ist die des *Albertus Mondagesinus von Brescia*, Lektor im Dominikanerkonvent zu Brescia († 1314), dessen Name uns auch in der Thomasvita des Wilhelm von Thocco und in den Kanonisationsprozeßakten des hl. Thomas begegnet. Er wird mit Recht

[1] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I, München 1926, 369-373.

als « specialis imitator doctrinae fratris Thomae » bezeichnet. Ich habe über ihn an einer anderen Stelle ausführlich gehandelt und kann mich deswegen hier kurz fassen [1]. Er ist vor allem bekannt durch eine umfangreiche Summa de officio sacerdotis sive Summa de casibus conscientiae, die von der unter den Opuscula des hl. Thomas gebrachten unechten Abhandlung De officio sacerdotis verschieden ist. Dieses Werk des Albert von Brescia war handschriftlich ziemlich verbreitet. Ich konnte zehn Handschriften zusammenstellen. Da es noch im 15. Jahrhundert abgeschrieben worden ist, scheint es noch lange nach dem Tode des Verfassers bearbeitet und benützt worden zu sein. Es hätte dieses Werk eine Drucklegung verdient. Das Charakteristische dieser Summa liegt darin, daß sie ganz aus Texten des hl. Thomas, ex verbis et tractatibus Fr. Thome, entnommen und zusammengefügt ist. In erster Linie wird die Secunda und die Tertia ausgeschöpft. Auch die anderen Schriften des Aquinaten, z. B. die Quodlibeta sind herangezogen. Wir haben hier wohl das älteste Beispiel davon, daß ein theologisches Werk ganz aus Thomasstellen zusammengesetzt ist. Das Werk zerfällt in drei Bücher. Das erste handelt de fide, caritate, iustitia et temperantia. Das Material ist fast ausschließlich aus der Secunda Secundae des Aquinaten geschöpft. Die Lösungen der Einwände bei Thomas sind hier gut mit dem Gedankengang des corpus articuli zusammengearbeitet. Ich habe in meinem Artikel Beispiele hiefür gebracht. Das zweite Buch handelt de hiis, que pertinent ad vitia predictis virtutibus contraria. Auch diesem Teile ist die Secunda Secundae zugrundegelegt. Dieser moraltheologische Teil der Summa theologiae des hl. Thomas hat hier zum ersten Male eine ganz umfassende und maßgebende Verwertung gefunden. Das dritte Buch handelt De septem sacramentis ecclesiasticis. Die Quelle für diese Darstellung der Sakramentenlehre ist die Tertia. Für die Partien der Sakramentenlehre, auf welche sich die Tertia nicht mehr erstreckt, ist das 4. Buch des thomistischen Sentenzenkommentars verwertet. Besonders ausführlich sind die Abschnitte über die Eucharistielehre, über die Sakramente der Buße und der Ehe. Bei der Eucharistielehre sind die rein spekulativen Darlegungen des Aquinaten weggelassen. Die Summa de officio sacerdotis des Albert von Brescia ist

[1] *M. Grabmann,* Albert von Brescia O. P. († 1314) und sein Werk « De officio sacerdotis ». Ein Beitrag zur Geschichte der seelsorgerlichen Verwertung der Summa theologiae des hl. Thomas in der älteren italienischen Dominikaner- und Thomistenschule. Divus Thomas 18 (1940) 5-38.

die älteste Bearbeitung der thomistischen Moraltheologie und Sakramentenlehre für die Zwecke der praktischen Seelsorge.

*Raynerius von Pisa* († 1348) wirkte als Lektor der Theologie und als Prediger im Dominikanerkloster S. Caterina in Pisa, das schon im 13. Jahrhundert eine ansehnliche Bibliothek, die ich vor Jahren im dortigen Priesterseminar benützen konnte, besaß. Raynerius von Pisa ist durch eine große, alphabetisch geordnete theologische Summa, die Pantheologia betitelt ist, bekannt geworden. Dieselbe ist mehrfach gedruckt worden. Zu der Venediger Ausgabe vom Jahre 1486 hat der Franziskaner Jacobus Florentinus eine begeisterte Vorrede geschrieben. Ich benütze die Ausgabe des um die Edition thomistischer Werke bestverdienten Dominikaners Johannes Nicolai, die viele wertvolle Zusätze des Herausgebers aufweist. Diese Ausgabe, die ich selbst besitze, ist betitelt: Raynerii de Pisis Ordinis Fratrum Praedicatorum Pantheologia ordine alphabetico per varios titulos distributa, de variis auctoribus olim ab ipso summario collecta ... Per Fr. Johannem Nicolai O. P. Lugduni 1760 (3 Bände in Folio). Dieses Werk kann nicht den Beichtsummen beigezählt werden, da es auch über die dogmatischen und theoretisch-spekulativen Gegenstände ausführliche Artikel bringt. Doch scheint der Verfasser einen besonderen Nachdruck auf die Bearbeitung moraltheologischer Stoffe gelegt zu haben. Ich bringe mit den Seitenzahlen der Ausgabe von Nicolai Überschriften von umfangreicheren Artikeln moraltheologischen Inhalts: Amicitia (I, 86-116), Amor (I, 116-157), Beatitudo (I, 396-441), Bonum (466-493), Charitas (I, 508-531), Conscientia (I, 68-694), Contemplatio (I, 694-706), Decimae (I, 800-813), Dilectio (I, 859-897), Dominium (I, 916-941), Electio (II, 6-28), Eleemosyna (II, 28-76), Examen conscientiae (II, 224-235), Fides (II, 270-296), Gratia (II, 347-416), Haeresis (II, 436-490), Humilitas (II, 525-543), Ieiunium (II, 552-603), Liberum arbitrium (II, 857-882), Obedientia (III, 1-23), Peccatum (III, 189-264), Poenitentia (III, 286-316), Praeceptum (III, 330-355), Religio (III, 499-517), Superbia (III, 683-695), Tentatio (III, 721-734), Virginitas (III, 820-832). Die Hauptquelle für diese Pantheologia des Raynerius von Pisa ist das Schrifttum des hl. Thomas, besonders der Sentenzenkommentar und die theologische Summa. In den moraltheologischen Artikeln ist die Secunda Secundae ausgiebig benützt. Ein besonderer geschichtlicher Wert dieses Werkes besteht auch darin, daß auch die Vertreter der älteren Thomisten- und Dominikanertheologie weitgehend zum Worte kommen. Es sind dies die Sentenzen-

kommentare des Petrus von Tarantasia, des späteren Papstes Innocenz V, des Kardinals Hannibaldus de Hannibaldis, eines der vertrautesten Freunde des hl. Thomas, und des Romanus de Roma, des Schülers und Nachfolgers des hl. Thomas auf dem Pariser Lehrstuhl. Häufig werden auch Texte aus verschiedenen Schriften des Hervaeus Natalis gebracht. Sehr beachtenswert ist die vielfache Benützung des Petrus von Tarantasia, dessen handschriftlich sehr verbreiteter Sentenzenkommentar sich in der Theologie des späteren 13. und 14. Jahrhunderts über die Kreise der Dominikanertheologie hinaus eines hohen Ansehens erfreute. P. H. Simonin O. P. hat das Weiterleben und Weiterwirken dieses Sentenzenkommentars bis auf die Gegenwart mit großer Gründlichkeit dargestellt [1]. Vom Sentenzenkommentar des Romanus de Romanis hat Raynerius von Pisa die vier Bücher vor sich gehabt und benützt, während wir im Cod. Palat. lat. 331, der einzigen mir bekannten Handschrift dieses Werkes, nur die beiden ersten Bücher besitzen [2]. Oftmals begegnen uns auch die Namen Alberts des Großen und der beiden Dominikanerexegeten Kardinal Hugo von St. Cher und Nikolaus Gorran. Auch die Summa de Poenitentia des hl. Raymund von Penyafort und die Summa confessorum des Johannes Lektor von Freiburg, mit der wir uns sogleich kurz zu beschäftigen haben, werden herangezogen. Von Nichtdominikanern haben ausführlichere Texte Aegidius von Rom, Gottfried von Fontaines, der Kanonist Hostiensis (Heinrich von Segusia, Kardinalbischof von Ostia, † 1291) und besonders Alexander von Hales beigesteuert. Nach dem hl. Thomas ist Alexander von Hales der weitaus am meisten von Raynerius von Pisa angeführte und benützte Theologe. Die Pantheologia des Raynerius von Pisa wurde auch vom hl. Antonin von Florenz hochgeschätzt und in seiner Summa theologiae moralis viel benützt. Quétif Echard sprechen sich sehr anerkennend über Raynerius von Pisa aus [3] : Ceterum scriptor pius est aeque ac doctus, pietatem ubique spirans ac studium salutis animarum verum et secundum scientiam : modestus, nihil arrogans, sed auctores omnes, quos excipit, laudans ex nomine : sapientiam eorum quos citat delectam habens nec nisi sanae doctrinae viros proferens.

[1] *H.-D. Simonin* O. P., Les écrits de Pierre de Tarentasie. In : Beatus Innocentius PP. V (Petrus de Tarantasia) Studia et documenta, Romae 1943, 163-335.

[2] *M. Grabmann*, Romanus de Roma O. P. († 1273) und der Prolog seines Sentenzenkommentars. Ein Beitrag zur Geschichte der scholastischen prologi und principia. Divus Thomas 19 (1941) 166-194.

[3] *Quétif-Eckard*, Scriptores Ordinis Praedicatorum I, 636.

Ein Zeit- und Ordensgenosse des Raynerius a Pisis, *Bartholomaeus de Sanctoconcordio* oder auch von Pisa († 1347) [1] verfaßte eine gleichfalls alphabetisch angelegte stark kanonistisch und kasuistisch ausgerichtete Summa, welche der Literaturgattung der Beichtsummen angehört und Pisana, Pisanella oder auch Magistruccia betitelt ist. In den rein moraltheologischen Artikeln (z. B. adulatio, ambitio, avaritia, bellum, caritas, eleemosina, humilitas, oratio, peccatum, votum, usura, etc.) dieser mehrfach gedruckten Summa ist die Secunda Secundae ausgiebig benützt. Von Bartholomaeus de Sanctoconcordio ist im Cod. Ahsburnham 176 fol. 1r-39r der Biblioteca Laurenziana in Florenz ein Compendium philosophiae moralis erhalten, das sich im Aufbau enge an die Schrift De regimine principum des Aegidius von Rom anschließt und sehr oft den hl. Thomas zitiert. An der Spitze (fol. 1r-2v) steht eine Kapitelübersicht. Auf fol. 3r beginnt der Text : Incipit compendium moralis philosophye. Libellus iste continet quedam que assumpta sunt de quodam libro qui dicitur de regimine principum magis quidem secundum sapientiam quam secundum verba propter prolixitatem vitandam additis nihilominus quibusdam aliorum dictis que quasi loco glosarum separatim sint posita. Appellatur autem liber iste compendium moralis philosophie et dividitur in X partes ut in processu patebit. Wie schon bemerkt, ist die Schrift De regimine principum, an deren Gedanken sich Bartholomaeus de Sanctoconcordio besonders halten will, der in den Jahren 1277-1279 entstandene Traktat De regimine principum des Aegidius von Rom, der « am meisten verbreitete abendländische Fürstenspiegel und überhaupt eines der meistgelesenen Bücher des späten Mittelalters » [2]. Die Gliederung dieses compendium moralis philosophiae ist folgende : pars I. De ista scientia et de ultimo fine sive felicitate et quibusdam aliis (5 Kapitel). pars II. De vitiis et virtutibus (14 Kapitel). pars III. De passionibus (6 Kapitel). pars IV. De moribus (8 Kapitel). pars V. De utilitate societatis et de regimine uxoris (16 Kapitel). pars VI. De regimine filiorum et filiarum (21 Kapitel. Diese pars VI enthält viel Pädagogisches. Da diese Schrift in der Geschichte der mittelalterlichen Pädagogik bisher nicht erwähnt ist, bringe ich die Überschriften von einzelnen Kapiteln : c. 2. De instituendis pueris in fide. c. 3. De instituendo pueros,

[1] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I, 390.

[2] *W. Berges*, Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters, Leipzig 1938, 211. Es sei diese Schrift des Bartolomeo da San Concordio zugleich zu dem gründlichen und vollständigen Werk von W. Berges nachgetragen.

ut relinquant lasciviam. c. 4. De studio puerorum et multo magis hoc est in ydiomate philosophico, quod dicitur latinum, videlicet quia nullum aliud ydioma erat ita latum et sufficiens ad omnia, que scientiarum sunt exprimenda et ideo istud inventum est. c. 5. De scientiis addiscendis (artes liberales, physica, mathematica, theologia moralis). c. 6. De paedagogo sive magistro. c. 7. Disciplina iuvenum circa locutionem. c. 8. Disciplina iuvenum circa visum et auditum. c. 9. Disciplina iuvenum circa cibum. c. 10. Disciplina iuvenum circa potum. c. 11. De necessitate ludendi. c. 12. Disciplina circa gestus. c. 13. De vestibus. pars VII. De possessionibus scilicet domibus, pecunia, servis et huiusmodi (16 Kapitel); Kap. 11 handelt de usura. pars VIII. De constitutione et ordinatione civitatis (10 Kapitel). pars IX. De regimine civitatis et regni tempore pacis (16 Kapitel). pars X. De fiendis tempore vel causa guerre. Der hl. Thomas wird fortwährend als frater thomas zitiert. Dies berechtigt uns zu der Annahme, daß dieses compendium philosophiae moralis schon vor der Kanonisation des Aquinaten, also vor 1323 entstanden ist. Es ist mir bei rascher Durchsicht ein Zitat aus der thomistischen Schrift De regimine principum aufgefallen. Lib. V cap. 9 (fol. 4v): fr. thomas dicit idem in libro de rege et regno sub hiis verbis: delectatio appetitum non satiat, sed gustata sitim sui magis inducit. Dieses Zitat ist dem vierten Kapitel des zweiten Buches von De regimine principum entnommen, es steht kurz vor dem Ende des nach den Zeugnissen der Handschriften von Thomas selbst herrührenden Teiles dieser Schrift. Es ist dies wohl das älteste bisher bekannte Zitat aus diesem opusculum des hl. Thomas, auch ein Zeugnis für die Echtheit dieser immer wieder umstrittenen Thomasschrift. Bartholomaeus a Sanctoconcordio macht auch auf Lehrverschiedenheiten zwischen Thomas und Aegidius aufmerksam. In c. 1 von pars III (fol. 7r und 7v), wo von der mansuetudo die Rede ist, schreibt er: Hic Egidius non sentit cum Thoma in duobus. Primo quia dicit, quod passiones irascibiles sunt sex, Thomas vero dicit, quod sunt solum V non computans inter eas mansuetudinem. Secundo quia dicit ipse Egidius in hoc casu, quod ira et mansuetudo sunt contraria, sed Thomas ponit, quod ire proprie nihil est contrarium ut patet in prima secunde. Am Schluß (fol. 29r) ist der Verfasser genannt: Explicit compendium moralis philosophye compilatum per fratrem Bartolomeum pisanum.

Unter den italienischen Dominikanertheologen hat im 15. Jahrhundert der *hl. Antonin von Florenz* († 1459) die moraltheologischen

Schriften des hl. Thomas, besonders die Secunda, am ausgiebigsten benützt [1]. Er hat in seiner Summa historialis eine Inhaltsanalyse der theologischen Summe gegeben mit dem Hinweis auf deren überragende Bedeutung, während er von den anderen Thomaswerken nur die Titelüberschriften anführt [2]: Quia ipsa summa maioris est auctoritatis et magis allegatur, ideo materias eius magis distinxi. De aliis libris eius solum nominando referam. Im Prologus zum ersten Teil seiner Summa theologiae moralis, die zwanzigmal vollständig gedruckt ist und auch in soziologischer und kulturhistorischer Hinsicht hochbedeutsam ist, bemerkt er bei Aufzählung der von ihm benützten Autoren [3]: In Theologia sanctus Thomas, quem omnibus praepono in suis dictis. Namentlich im vierten Teil, der von den Tugenden im allgemeinen, von den Kardinaltugenden und den göttlichen Tugenden sowie auch überaus ausführlich von den Gaben des Heiligen Geistes handelt, ist die Secunda in weitgehendster Weise auch in wörtlichen Zitaten verwertet. Der große spanische Zeit- und Ordensgenosse des hl. Antonin, Kardinal *Juan de Torquemada* (de Turrecremata † 1468) hat in seinem auch nach der dogmatischen und moraltheologischen Seite überaus wertvollen Kommentar zum Decretum Gratiani von der Secunda des heiligen Thomas in großem Stile Gebrauch gemacht, wie er auch das ungedruckte Werk Alberts des Großen De bono sive de virtutibus und die Summa de bono Ulrichs von Straßburg namentlich in ihrem sechsten moraltheologischen Teil ausgiebig benützt hat.

Der Einfluß des hl. Thomas auf die *deutsche Dominikanertheologie* des späten 13. und des frühen 14. Jahrhunderts muß noch mehr im Einzelnen untersucht werden. Ich habe früher ein Gesamtbild dieser ältesten deutschen Thomistenschule entworfen [4]. Es haben sich hier starke neuplatonische Einflüsse gezeigt, die bei Dietrich von Freiberg, auch bei Meister Eckhart und Berthold von Moosburg zutage treten. Auf den Einfluß des hl. Thomas auf die Ethik und Moraltheologie Meister Eckharts will ich hier nicht eingehen. Man wird sich

[1] Über den hl. Antonin von Florenz siehe den Artikel: Saint Antonin de Florence von *R. Moray* im Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastique III, 856-860 und den Artikel: Hl. Antoninus O. P., Erzbischof von Florenz, von *Gabriel Löhr* O. P. im Lexikon für Theologie und Kirche I, 511 und die in diesen Artikeln angegebene Literatur.

[2] S. Antonini, Archiepiscopi Florentini, Summa historialis 3. part. tit. 18 cap. 2, Norimberge 1484, III, fol.

[3] S. Antonini Summa theologiae Pars prima prologus. Veronae 1740 I, 6.

[4] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I, 292-331.

davon erst ein ganz verlässiges Bild machen können, wenn die von der deutschen Forschungsgemeinschaft veranlaßte Kritische Ausgabe seiner deutschen und lateinischen Werke weiter vorangeschritten ist. Für die theologischen Anschauungen dieses großen Mystikers und besonders für sein Verhältnis zu Thomas von Aquin wird sein von J. Koch im Cod. 491 der Stadtbibliothek zu Brügge entdeckter Sentenzenkommentar, wenn er einmal gedruckt vorliegen wird, wertvollen Aufschluß geben. In der deutschen Dominikanertheologie zeigt sich besonders in den ersten Zeiten der Einfluß des hl. Albertus Magnus und seines Lieblingsschülers *Ulrich von Straßburg* auf ethisch-moral-theologischem Gebiete. Von dem ungedruckten ethischen Jugendwerk Alberts des Großen De bono sive De virtutibus wurden noch im 15. Jahrhundert Abschriften gemacht. Ulrich von Straßburg, über dessen Leben, Schriften und Einfluß auf das Mittelalter ich früher ausführlich gehandelt [1] und in dessen Theologie wir durch Bischof A. Stohr und durch J. Backes tiefe Einblicke bekommen haben, hat im 6. Buch seiner fast noch ganz ungedruckten Summa de bono ein großes System der Ethik und Moraltheologie dargeboten, das der Secunda Secundae des hl. Thomas an die Seite gestellt zu werden verdient. Gerade dieser Teil dieser im Mittelalter, wie schon die große Zahl der Handschriften beweist, hochgeschätzten theologischen Summe wurde besonders häufig verwertet und zitiert. Diese Ethik und Moraltheologie des Ulrich Engelberti von Straßburg ist wie das Gesamtwerk vor 1272 entstanden und kann deswegen von der Secunda Secundae des hl. Thomas noch nicht beeinflußt sein. Ob Ulrich hier den Sentenzenkommentar des Aquinaten, wie dies A. Stohr bei der Trinitätslehre nachgewiesen hat, vor sich gehabt hat, müßte erst durch eine eigene Untersuchung festgestellt werden.

Ein handschriftlich weitverbreitetes und mehrmals gedrucktes moraltheologisches Werk kasuistischer Prägung aus der Feder eines deutschen Dominikaners, das noch im 13. Jahrhundert (1290-1298) entstanden ist, ist die Summa confessorum des *Johannes Rumsik Lektor von Freiburg* († 1314) [2]. Derselbe spricht sich über die von ihm benützten Autoren am Beginn des Werkes also aus: Sunt autem hec collecta maxime ex libris horum doctorum memorati ordinis: vide-

[1] *M. Grabmann*, a. a. O. I, 147-221.

[2] *H. Finke*, Die Freiburger Dominikaner und der Münsterbau, Freiburg 1901, 35-43. *J. Dietterle*, Die Summa confessorum. Zeitschrift für Kirchengeschichte 15 (1904) 257-266. *A. Teetaert* O. Cap., La confession aux laïques dans l'église latine depuis le VIII[e] jusqu'au XIV[e] siècle, Wetteren-Bruges-Paris 1926, 440-444. *M. D. Chenu* O. P., Jean de Fribourg. Dictionnaire de Théol. cath. VIII, 261-262.

licet fratris Alberti quondam Ratisponensis episcopi, Thome de Aquino, et fratris Petri de Tharantasia postmodum summi pontificis Innocentii quinti magistrorum solemnium in theologia. Item fratris Udalrici quondam lectoris Argentinensis eiusdem ordinis. Qui quamvis magister in theologia non fuerit: scientia tamen magistris inferior non extitit ut in libro suo, quem tam de philosophia quam de theologia conscripsit, evidenter innotescit. Et famosorum lectorum de scolis ipsius egressorum numerus protestatur. Unde et postea provincialatus theotonie laudabiliter administrato officio Parisias ad legendum directus ante lectionum inceptionem ibidem est a Domino assumptus. Die Quellen dieses Werkes sind also die Schriften des hl. Albertus Magnus, des hl. Thomas von Aquin, des seligen Petrus von Tarantasia, des späteren Papstes Innocenz V. und des Ulrich von Straßburg. Johannes Lektor von Freiburg, den wir als Schüler des Ulrich Engelberti betrachten dürfen, stellt hier die wissenschaftliche Bedeutung seines Lehrers in helles Licht, wie Ulrich die überragende Größe seines Lehrers Albertus feiert, indem er ihn als: vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit bezeichnet (Cod. Vat. lat. 1311 fol. 120v). Wie ich mich aus einer früheren raschen Durchsicht dieser Summa confessorum erinnere, ist der hl. Thomas sehr häufig angeführt und verwertet. Daß die Secunda und Tertia besonders häufig zur Geltung kommen, ist selbstverständlich. Johannes Lektor von Freiburg bemerkt denn auch im prologus, daß er unter den Werken des hl. Thomas in erster Linie die Secunda Secundae benützt hat: Sed et hoc considerandum est quod cum secunda pars secundae de Summa Fratris Thomae praedicti pro maiori parte sit moralis, plurima de illa sumpta in hoc opusculo posui. Et ideo ubicumque solum dicitur, responsio secundum Thomam in Summa, vel simile nullo alio addito, semper intelligendum est de secunda secundae, nisi alia pars specialiter exprimatur. Eine nähere Darlegung dieser thomistischen Einflüsse ist mir derzeit nicht möglich, da mir eine Druckausgabe dieses Werkes nicht zur Verfügung steht. Außer den genannten Theologen ist noch die Summa de paenitentia des hl. Raimund von Penyafort, zu der Johannes Lektor Glossen und ein Register geschrieben hat, verwertet. Eine alphabetisch geordnete deutsche Bearbeitung der Summa confessorum hat der Dominikaner Berthold von Freiburg hergestellt [1].

[1] *R. Stanka*, Die Summa des Berthold von Freiburg. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung, Wien 1937.

Das älteste Werk aus der Feder eines deutschen Dominikanertheologen, zu welchem die Secunda des hl. Thomas in besonders weitem Umfang und mit umfassender wörtlicher Entlehnung verwertet ist, scheint die Medela animae languentis, auch Pratum animae betitelt, des *Gerhard von Sterngassen* [1] zu sein. Dieser im Dominikanerkloster zu Köln am Anfang des 14. Jahrhunderts wirkende Theologe, von dem bisher nur eine deutsche Predigt bekannt war, war, ebenso wie sein Bruder Johannes von Sterngassen, von welchem ich einen lateinischen Sentenzenkommentar auffand, ausschließlich vom hl. Thomas beeinflußt. Abhängigkeiten von Albertus Magnus, Ulrich von Straßburg und von Eckhart, mit dem sie gleichzeitig im Kölner Dominikanerkloster weilten, konnte ich bei beiden nicht wahrnehmen. Die handschriftliche Überlieferung des für uns hier in Betracht kommenden lateinischen mystischen Werkes des Gerhard von Sterngassen ist folgende. Cod. 589 der Stadtbibliothek zu Trier (s. XIV) enthält : Liber, qui dicitur pratum animarum, compilatus a fratre Gerhardo dicto de Sterngassen ordinis predicatorum, ut in ipso legentes intimius orent pro eo. Das Initium lautet : Cupientes aliquid breviter ex gestis et dictis sanctorum de vitiis et virtutibus pro medela languentis anime compilare. Dieser Codex enthält den ersten Teil des Werkes. Der zweite Teil ist im Cod. 126 (s. XIV) fol. 1r-210v des Priesterseminars in Trier enthalten : Secunda pars libri fratris Gerardi ordinis fratrum predicatorum pratum animarum dicti. Am Schluß ist der Verfasser genannt : Explicit liber qui pratum animarum intitulatur, a fratre Gerhardo dicto de Sterngassen in Colonia ordinis fratrum predicatorum, ut in ipso legentes intimius orent. Das ganze Werk konnte ich in Clm. 13587 (s. XIV) einer aus dem Regensburger Dominikanerkloster stammenden schön geschriebenen Handschrift feststellen. Der Codex, der 300 Blätter umfaßt, ist durchpaginiert und enthält 600 Seiten. Das Werk beginnt auf pag. 1 : Incipit prologus in librum, qui medela anime intitulatur, compilata a fratre ordinis fratrum predicatorum. Der Name des Verfassers ist hier wohl aus Versehen des Abschreibers weggeblieben. Der erste Teil, der sich von pag. 2 bis pag. 283 erstreckt, handelt zuerst De vitiis in generali et eorum causis (pag. 2-18), dann De vitiis in speciali (pag. 18 bis pag. 147), weiter De vitiosis (über den traurigen Zu-

[1] *M. Grabmann*, Neuaufgefundene lateinische Werke deutscher Mystiker. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Philosophisch-philologische und historische Klm. Jahrgang 1921, 3. Abhandlung, München 1922, 35-43.

stand der sündigen Seele) und bringt schließlich eine Bußlehre (pag. 193 bis 283). Auf pag. 237 ist über die synteresis, von pag. 238-246 über die conscientia gehandelt. Allenthalben zeigt sich die Benützung des heiligen Thomas, besonders der Secunda. Die Darlegung ist durch zahlreiche Exempla, die den Vitae patrum entlehnt sind, belebt. Der zweite Teil (von pag. 287-600) beginnt mit der Gnadenlehre (De gratia pag. 287-296 ; De merito pag. 296-303), die inhaltlich und teilweise wörtlich von Thomas abhängig ist. Hieran reiht sich die allgemeine Tugendlehre (De virtutibus in generali, pag. 303-312) ; De virtuosis, (pag. 322-325). Es folgen Darlegungen über die Kardinaltugenden (pag. 325-390) und über die dianoetischen Tugenden (De virtutibus intellectualibus pag. 390-393). Sehr stark zeigt sich der Einfluß der Secunda Secundae des hl. Thomas in den Ausführungen über die theologischen Tugenden (pag. 393-421). So ist die Lehre von der Gottesfreundschaft fast wörtlich aus S. th. II-II q. 23 entnommen. Auf pag. 425 ist über das Verhältnis von Gebot und evangelischen Räten gehandelt. Eingehend ist die Lehre von den sieben Gaben des Heiligen Geistes, gleichfalls ganz unter thomistischer Inspiration, dargestellt (pag. 493 bis 503). In die Lehre von den acht Seligkeiten (pag. 503-588) ist die Lehre von der contemplatio, die Theorie des mystischen Lebens hineingearbeitet. Bei der 6. Seligkeit : Beati mundo corde beginnt die Theorie von der vita contemplativa mit wörtlichen Entlehnungen aus S. th. II-II q. 180. Gerhard von Sterngassen geht aber über die Darlegungen des hl. Thomas (S. th. II-II q. 179-182) hinaus. Im weiteren Verlauf werden wir über die inneren Dispositionen der beschaulichen Seele (pag. 560), über die Ursachen (pag. 562) und die Stufen (pag. 567) der Ekstase unterrichtet. Die Schilderung der Wonne und Beseligung der Beschauung (pag. 568) ist wieder wörtlich aus S. th. II-II q. 181 a. 7 herübergenommen. Sehr schön ist auch der Abschnitt von der beatitudo pacis (pag. 570-584). Nachdem noch über die Früchte des Heiligen Geistes gehandelt ist, klingt der zweite und damit das ganze Buch aus in der Abhandlung De gaudiis electorum (pag. 592-600). Über das ganze Werk, besonders über den zweiten Teil, ist der Hauch großer Innigkeit und Wärme ausgegossen. Wir sehen hier, wie die tiefen theologischen Gedanken des hl. Thomas in einer besinnlichen Seele die Erhebungen und Gesinnungen der Gottesliebe und Frömmigkeit hervorrufen können. Die Secunda des hl. Thomas ist in diesem Werke des Kölner Dominikaners in großem Stile in den Dienst der Aszese und Mystik gestellt.

Auch in moraltheologisch-kanonistischen Werken, welche für die Zwecke der Seelsorgspriester mit einfacher theologischer Bildung geschrieben wurden, ist das Schrifttum des Aquinaten, vor allem die Secunda, benützt. Ein Beweis hiefür ist die in den dreißiger Jahren des 14. Jahrhunderts entstandene *Summa rudium authentica*, die ich in dem Reutlinger Druck von 1487 eingesehen habe. Das Vorwort des anonymen Verfassers, der ein deutscher Dominikaner gewesen ist, verbreitet sich über den Zweck des Werkes und über die in demselben benützten Quellen: Quia varia dicta sanctorum et contrarie opiniones doctorum legentibus perplexitates et dubia pariunt, materias curtas prolixant, errores et fastidium generant, studium sollicitum requirunt et pro libris comparandis exigunt pingues expensas. Ideo ad utilitatem et ad informationem simplicium et minus peritorum sacerdotum hanc summulam Rudium cum diligentia comportare curavi. Et precipue ex documentis perlucidis et salutaribus egregiorum doctorum ecclesie beatorum Augustini et Gregorii qui influente gratia celesti irrigui scriptuararum enigmata reserant nodos solvunt obscura dilucidant et dubia declarant. Et ex libris Reverendissimi patris doctoris et magistri in theologia sancti Thome de Aquino ordinis fratrum predicatorum, cuius conclusiones alma mater ecclesia tamquam spiritu sancto inspirante conscriptas approbavit. Sunt et hec tracta ex textu veteris testamenti et novi quibus tanquam fidei fundamento tenetur adherere firmiter quicumque vult salvus fieri. Et signanter ex dictis Alberti Magni quondam episcopi Ratisponensis magistri in theologia ordinis prefati, qui fuit quasi lucerna luminosa super candelabrum in domo domini posita, tenebras fugans et corpus totius ecclesie ut sidus matutinum fecunda sua facundia irradiavit. Et ex textu etiam decretalium et decretorum ubi inveniuntur multe salubres sanctiones patrum et jura canonica aliqua collegi. Et ex scriptis super libris sententiarum fratris petri de Taranthasia ordinis memorati magistri in theologia qui suis meritis exigentibus divina disponente providentia ad apicem summi apostolatus est promotus. Nachdem noch Papst Innozenz IV. und der Hostiensis als kanonistische Gewährsmänner angeführt sind, ist am Schluß die oben erwähnte Summa confessorum des Dominikaners Johannes Lektor von Freiburg rühmend hervorgehoben: Est etiam quidam liber qui vocatur summa Johannis Friburgensis maior vel summa confessorum compilata per Reverendum lectorem conventus Friburgensis in brisgovia ordinis supradicti tante auctoritatis, quod dominus papa Johannes XXII qui fuit subtilis indagator juris cum memoratam

summam perlegerit dixit fratrem qui istam summam collegit reputo unam esse de melioribus personis totius ecclesie, a qua etiam multa recepi. De aliis autem auctoribus quasi nihil apponi. N. Paulus [1], der uns kurz über diese Summa rudium unterrichtet, hat festgestellt, daß der anonyme Verfasser Johann Lektor von Freiburg ausgeschrieben hat.

In der Dominikanertheologie des 14. und 15. Jahrhunderts zeigt sich ein starker Zug zur praktischen Theologie und damit auch eine bevorzugte Behandlung moraltheologischer Gegenstände. Das ungedruckte Schrifttum der beiden Konrad von Halberstadt harrt noch der Sichtung und Aufteilung. Das bald dem einen bald dem anderen zugeteilte Tripartitum moralium, das ich vor vielen Jahren im Cod. lat. 1625 der Wiener Nationalbibliothek eingesehen habe, scheint in seiner ganz populären Haltung keine eigentliche thomistische Beeinflussung aufzuweisen. Über Johannes von Dambach († 1377), dessen consolatio theologiae stark von der Summa de virtutibus et vitiis des Dominikaners Wilhelm Peraldus abhängig ist, sind wir durch A. Auer gründlichst unterrichtet [2]. Den thomistischen Einschlag im Schrifttum des Wiener Dominikaners und Universitätsprofessors *Franz von Retz* († 1427), des Verfassers eines gewaltigen erbaulichen Kommentars zum Salve Regina, hat G. Häfele O. P. in einer vorzüglichen Monographie herausgearbeitet [3]. Der für die Reform seines Ordens tätige Dominikaner *Johannes Nider* († 1438), bekannt durch seinen kulturhistorisch bedeutsamen « Formicarius » hat in seinen weitverbreiteten und auch gedruckten moraltheologischen Traktaten (Manuale confessorum, De lepra morali, Praeceptorium divinae legis, Consolatorium timoratae conscientiae) sowohl Thomas, besonders die Secunda, wie auch Albertus Magnus und Ulrich von Straßburg benützt. Von *Johannes Nigri* (Swartz, † 1489) sind in zahlreichen Handschriften Predigten und im Clm. 26 886 eine Reihe moraltheologischer Abhandlungen im engen Anschluß an den hl. Thomas erhalten. Das auch von treuer Liebe zum hl. Thomas zeugende Schrifttum seines in Eichstätt als Prediger wirkenden Bruders *Petrus Nigri*, das eine Reihe von Codices der staatlichen Bibliothek in Eichstätt füllt, ist ganz prak-

[1] *N. Paulus*, Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts. I Paderborn 1922, 349 f.

[2] *A. Auer* O. S. B., Johannes von Dambach und die Trostbücher vom 11. bis 16. Jahrhundert, Münster 1928.

[3] *G. M. Häfele* O. P., Franz von Retz, Innsbruck 1918.

tisch ausgerichtet. In den ungedruckten Sentenzenkommentaren aus der Feder von deutschen Dominikanertheologen, die durch die Forschungen von P. Gabriel Löhr bekannt geworden und zur Zeit nicht zugänglich sind, werden jedenfalls bei der Lehre von der Sünde und von den göttlichen und sittlichen Tugenden auch die Lehren des hl. Thomas, besonders der Secunda, herangezogen. Verfasser solcher Sentenzenkommentare sind *Jakob von Soest*, *Peter Siber*, *Heinrich Rotenberg* und *Johannes Schiltel*[1]. Ich habe die Vorlesungen des letzteren über die Sentenzen des Petrus Lombardus, die 1471/72 in Köln gehalten wurden, im Autograph (Cod. 251/94 der Dominikanerbibliothek in Wien) eingesehen und wahrgenommen, daß im 2. Buch die Lehre von der Willensfreiheit, von der Gnade und von der Sünde und im 3. Buch die Lehre von Glaube, Hoffnung und Liebe, von den sittlichen Tugenden, von den Gaben des Heiligen Geistes und von der vita activa et contemplativa in innigem Anschluß an den hl. Thomas behandelt sind. In Deutschland wurden schon im 15. Jahrhundert durch Dominikaner, denen sich Personen aus dem Weltklerus, wie Heinrich von Gorichem und Johannes Tinctoris in Köln, anschlossen, Vorlesungen über die Summa theologiae gehalten. Die handschriftlich erhaltenen Kommentare der Dominikaner Gerhard von Elten[2], Laurentius Gervasii und eines anonymen Wiener Dominikaners erstrecken sich nicht auf die Secunda. Im Jahre 1476 hielt *Michael de Insulis* im Kölner Dominikanerkloster Vorlesungen über die Prima Secundae[3]. Im Clm. 16 473 (s. XV) begegnen uns Questiones in Thome Aquinatis summe secundem secunde et partem tertie. Ich hoffe, später in einem Buch über die Geschichte der thomistischen Studien in Deutschland im 15. Jahrhundert, für welches ich schon ansehnliches Material gesammelt habe, darauf zurückgreifen zu können.

Auch außerhalb des Dominikanerordens fand das moraltheologische Schrifttum des hl. Thomas hohe Anerkennung und vielfach Verwertung. In der vierten Fortsetzung der von einem Erfurter Franziskaner stammenden Chronica minor begegnen uns über den Aqui-

[1] *G. Löhr* O. P., Die theologischen Disputationen und Promotionen an der Universität Köln im ausgehenden 15. Jahrhundert nach der Angabe des P. Servatius Fanckel O. P., Leipzig 1926, 12 Anm. 2.

[1] *A. Walz* O. P., De magistri Gerardi de Elten O. P. lectura super primam partem Summae S. Thomae. Analecta S. O. Fratrum Praedicatorum 31 (1923) 84-87.

[3] *H. Wilms* O. P., Der Kölner Universitätsprofessor Konrad Köllin, Köln 1941, 48.

naten Worte hohen Lobes[1]: Item magister Thomas, clarum Dei organum in theologia, et in naturalibus et praecipue in moralibus. Hic de novo glosavit Evangelia, fecit eciam summam theologie incomparabilem. » Wenn er hier die wissenschaftliche Größe des hl. Thomas auf moraltheologischem Gebiete als seine größte Leistung hervorhebt, so hatte dabei der Chronist in erster Linie jedenfalls die Secunda vor Augen.

Ein Beweis dafür, daß die bald nach dem Tode des hl. Thomas vor allem durch das Correctorium des Wilhelm de La Mare stark einsetzende und durch Duns Skotus und seine Schüler verstärkte Polemik der Franziskanertheologie gegen den hl. Thomas die Hochschätzung seines gewaltigen wissenschaftlichen Lebenswerkes seitens des Franziskanerordens nicht beseitigt hat, ist die *Astesana*[2], eine im Mittelalter hochgewertete, handschriftlich weitverbreitete, oft gedruckte (zuletzt Rom 1728 bis 1730) moraltheologisch-kanonistische Summa, welche alphabetisch angelegt ein großes Material verarbeitet. Der Verfasser ist ein Franziskaner aus Asti in Piemont († ca. 1330), dessen Namen wir nicht kennen. In der Widmung des Werkes an den Kardinal Giangaetano Orsini († 1339) bezeichnet er sich einfach als Astesanus. Da diese Widmung vom 1. Januar 1317 datiert ist, ist diese Summa mehr als sechs Jahre vor der Kanonisation des hl. Thomas entstanden. Nach der Widmung ist in den Handschriften und Drucken auch das Dankschreiben des Kardinals angebracht. Wenn es in demselben heißt: Ostenditur namque scientie in eius lectione profunditas, ingenii in sui examinatione subtilitas ac verborum in sui consideratione maturitas, so sind diese anerkennenden Worte durch das Werk selbst vollauf gerechtfertigt. Am Anfang desselben führt Astesanus die von ihm benützten Autoren an. An erster Stelle stehen die Theologen seines Ordens. Sciendum autem, quod doctores venerabiles ex quorum scriptis collectionem predictam assumpsi in sacra scriptura de ordine meo fuerunt multi precipue tamen isti: Alexander de Anglia (Alexander von Hales), Bonaventura, Guillelmus anglicus de mara (Wilhelm de la Mare), Gualterus episcopus pictaviennis (Walter von Brügge), Richard de Mediavilla, frater Alexander de Alexandria. Hierauf folgen noch drei große scholastische Theologen, zwei aus dem Dominikaner-

[1] Chronica minor auctore Ministro Erphordiensi continuatio IV. M. G. SS. XXIV, 212.

[2] Vgl. den Artikel Astesanus von *W. Bihl* O. F. M. im Dictionnaire d'histoire et géographie ecclésiastiques IV, 1168-1169.

orden und einer aus dem Weltklerus: De alio ordine fuerunt duo scilicet de ordine predicatorum Frater Thomas de Aquino etiam famosissimus. Et frater Petrus de tarentasia qui fuit etiam papa. Aliqua etiam accepi de quotlibetis magistri Heinrici de Gandavo. Thomas von Aquin also wird als famosissimus bezeichnet. Auf die Benützung des Petrus von Tarantasia in diesen und ähnlichen Sammelwerken damaliger Zeit hat P. H.-D. Simonin O. P. aufmerksam gemacht. Größer ist die Zahl der Kanonisten, die der Astesanus dann anführt: Bernardus compilator apparatus ordinarii in decretalibus (Bernhard von Bottone, † 1262, Verfasser der Glossa ordinaria [Apparatus] zu den Dekretalen Gregors IX.), Innocentius papa quartus, qui fecit apparatum decretalium (Papst Innozenz IV., † 1254, Sinnibaldo Fiesco, berühmt durch seinen Apparatus in V libros decretalium), Hostiensis (Heinrich von Segusia, Kardinalbischof von Ostia, † 1271, Verfasser einer hochberühmten Summa aurea zu den Dekretalen), Ganfredus (Goffredo von Trani, † 1245, der u. a. eine sehr geschätzte Summa super rubricis decretalium schrieb), quorum uterque fecit summam et apparatum. Guilhelmus duranti, qui fecit speculum judiciale repertorium (Wilhelm Durantis der Ältere, Bischof von Mende, † 1296, Verfasser eines Speculum judiciale und anderer kanonistischer Werke). Garcias qui fecit apparatum super VI. decret. G G X (Garsias Hispanus, Verfasser eines Kommentars zum Liber Sextus von Bonifaz VIII., der hier fälschlich Gregor X. zugeteilt wird.) Joannes Andreae, qui fecit apparatum super decretali (Johannes Andrea, † 1348, Professor in Padua und Bologna, Verfasser eines Kommentars zu den Dekretalen Gregors IX. und zahlreicher anderer kanonistischer Werke). Bartholomaeus Brixiensis, qui fecit apparatum super decreto (Bartholomäus von Brescia, † 1250, schrieb u. a. eine Glossa ordinaria zum Decretum Gratiani). Raymundus et redonensis qui fecit apparatum super summam raymundi. (Der hl. Raymund von Penyafort O. P., † 1271, zu dessen Summa de casibus, auch Summa de poenitentia et matrimonio, Summa Raymundiana genannt, Guilelmus Redonensis O. P. einen Apparatus geschrieben hat.)

Die Summa Astesana zerfällt in acht Teile: I. De praeceptis. II. De virtutibus et vitiis. III. De contractibus et voluntatibus ultimis. IV. De sacramentis in communi et in speciali de baptismo, confirmatione et eucharistia. V. De paenitentia et extrema unctione. VI. De ordinis sacramento. VII. De censura ecclesiastica nomine cuius intelligitur sententia excommunicationis interdictum et suspensiones

et de depositione. VIII. De matrimonio. Der Einfluß der Moraltheologie des hl. Thomas, speziell der Secunda, kommt vor allem im zweiten Teil, der von den Tugenden und Sünden handelt, ausgiebig zur Geltung. Am Schlusse von einer größeren Anzahl von tituli, auch von Abschnitten der tituli sind die Autoren genannt, die benützt worden sind. Es begegnen uns hier die Wendungen : hec bonaventura, hec alexander, hec richardus (Richard von Mediavilla), hec gualterus (Walter von Brügge) und am häufigsten hec thomas. In folgenden tituli fand ich dieses : hec thomas : De bonitate et malitia quantum ad actus exteriores (tit. 4). De iustitia et iniustitia (tit. 11). De derisione sive illusione et subsannatione (tit. 17). De partibus iustitie que sunt declinare a malo et facere bonum et de vitiis oppositis (tit. 20). De dulia (tit. 22). De gratitudine et ingratitudine (tit. 24). De veritate et virtute (tit. 26). De offensa et scandalo (tit. 68). Auch im Verlaufe des Textes selbst finden wir Hinweise auf die Lehre des heiligen Thomas, so in den Darlegungen de virginitate (tit. 44). Auch in anderen Teilen des umfangreichen Werkes ist auf den hl. Thomas Bezug genommen, wie im 5. Teil in dem zur Bußlehre gehörigen Abschnitt de oratione (tit. 27), wo Bonaventura und Thomas zum Wort kommen (hec bonaventura, hec thomas).

Eine sehr ausgiebige Benützung der Secunda tritt uns in der handschriftlich erhaltenen Schrift De regimine principum des Kartäusers *Michael von Prag*, Vikars der Kartause von Prag, dann Priors der Kartausen Aggsbach in Niederösterreich und Gysack in Kärnten [1], entgegen, — nach dem Kolophon des Werkes im Cod. Vat. Palat. lat. 725 fol. 343v im Jahre 1387 abgeschlossen. Dieser auf Ersuchen des Herzogs Rupprecht von Bayern, des späteren Kurfürsten Rupprecht III. († 1398) abgefaßte Fürstenspiegel behandelt in Form eines Dialoges zwischen Ropertus und monarchus die Pflichten und Tugenden des Fürsten unter dem Gesichtspunkt der vier Kardinaltugenden und benützt dabei in großem Ausmaß die Secunda Secundae des hl. Thomas. Sehr häufig ist die Schrift De regimine principum des hl. Thomas benützt.

[1] *G. Sommerfeldt*, Die Stellung Rupprechts III von der Pfalz zur deutschen Publizistik bis zum Jahre 1400. Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 61 (1907) 312 - 319. *M. Grabmann*, Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat. Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Abteilung Jahrgang 1934. Heft 2, München 1934, 38-40. *M. Grabmann*, Der Dialog De custodia Virginitatis des Kartäusers Michael von Prag. Miscellanea Vermeersch I, Romae 1925, 132-143.

In seinem Dialog De custodia virginitatis, der auch gedruckt ist, sind die schönen und tiefen Gedanken des Doctor Angelicus über die Tugend der Jungfräulichkeit verwertet. Der bayerische Benediktiner *Johannes von Kastl* (um 1400) [1] zitiert in seinem umfangreichen dogmatischen und aszetisch-mystischen Schrifttum aus der Hochscholastik nur Thomas von Aquin und zieht in seinem großen Kommentar zur Regel des hl. Benedikt bei der Behandlung der einzelnen Tugenden z. B. der Demut (Clm. 6963, fol. 122r-170v) im weitesten Umfang die Secunda Secundae heran. Am Schlusse des Mittelalters hat *Dionysius von Ryckel* der Kartäuser († 1471), der unter dem Titel Summa fidei orthodoxae einen Auszug aus der Summa theologiae herstellte, auch die moraltheologischen und mystisch-aszetischen Texte und Gedanken in sein eigenes gewaltiges Schrifttum hineingearbeitet.

Es sei auch noch darauf hingewiesen, daß die moraltheologischen Teile der theologischen Summe des hl. Thomas in erheblichem Umfang auch ins *Mittelhochdeutsche* übersetzt worden sind. Im H. B. 32 der Landesbibliothek zu Stuttgart [2] fand ich eine im 14. Jahrhundert angefertigte mittelhochdeutsche Übersetzung von einem großen Teil der Summa theologiae: zuerst aus der Tertia (fol. 1r-76r), aus der Prima Secundae (fol. 76r-140r), aus der Prima (fol. 140r-195v), später wieder aus der Prima Secundae (fol. 203r-211v). Aus der Prima Secundae sind vor allem die Quaestiones, welche die verschiedenen Formen der menschlichen Willensbetätigung und das Wesen des Sittlichguten behandeln, sodann die Quaestionen über die Affekte (De passionibus) und über die Gnade in beträchtlichem Umfang übertragen. Es müßte im Einzelnen untersucht werden, wie hier die lateinischen termini in deutsches Sprachgewand gebracht sind. Eine Übersetzung von Teilen der Secunda Secundae findet sich in dieser Handschrift nicht. Jedenfalls ist diese mittelhochdeutsche Übersetzung, die wohl von einem deutschen Dominikaner angefertigt worden ist, ein Beweis dafür, daß auch in Deutschland schon im frühen 14. Jahrhundert die hohe Bedeutung des Hauptwerkes des Aquinaten erkannt wurde und man den Gedankengehalt desselben auch solchen, die es im lateinischen Original nicht gut verstehen konnten, zugänglich machen wollte. Aus dem 15. Jahrhundert enthält Cod. Pap. Germ. LXIX der Landesbiblio-

[1] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I, 489-524: Der Benediktinermystiker Johannes von Kastl, der Verfasser des Büchleins De adhaerendo Deo.

[2] *M. Grabmann*, Mittelalterliches Geistesleben I, 432-439: Eine mittelhochdeutsche Übersetzung der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin.

thek in Karlsruhe (geschrieben 1492) unter dem Titel: Thomas von Aquin, von tugenden und sünden, eine Übersetzung von Texten aus der Secunda Secundae.

Nachdem der Einfluß des hl. Thomas unter dem Vordringen anderer Richtungen, besonders des Nominalismus im 14. und beginnenden 15. Jahrhundert wenigstens außerhalb des Predigerordens stark zurückgedrängt worden war, hat schon im 15. Jahrhundert, besonders als man begann, Vorlesungen über die theologische Summa zu halten, ein Erstarken der thomistischen Theologie begonnen [1]. Im 16. Jahrhundert begann in Italien unter Kardinal Cajetan und Franz Sylvestris von Ferrara und in Spanien durch die Initiative des Franz von Vitoria und der Dominikanerschule von Salamanca eine neue Blütezeit der Scholastik thomistischer Prägung. Die Moraltheologie des hl. Thomas gewann besonders dadurch an Bedeutung und Einfluß, daß Kommentare zur Prima Secundae und Secunda Secundae als der literarische Niederschlag von Vorlesungen veröffentlicht worden sind. Der erste gedruckte Kommentar zur Prima Secundae erschien im Jahre 1512 in Köln aus der Feder des deutschen Dominikaners Konrad Koellin. *Franz von Vitoria* hielt an der Universität Salamanca Vorlesungen über die Secunda Secundae, die jetzt von P. V. Beltrán de Heredia O. P. ediert worden sind. Auch in unserer Zeit werden Kommentare zur Prima Secundae und Secunda Secundae geschrieben. P. *Petrus Lumbreras* O. P., Professor der spekulativen Moraltheologie am Collegium Angelicum in Rom, hat Kommentare zu einem großen Teil der Secunda Secundae veröffentlicht. Von P. *J. M. Ramírez* O. P., Professor der spekulativen Moraltheologie an der Universität Freiburg (Schweiz), ist ein ganz großer Kommentar zur Prima Secundae in Angriff genommen worden, von dem bisher zwei Bände erschienen sind. Mit Benützung der ganzen thomistischen Tradition wird hier die spekulative Gedankentiefe und Gedankenweite der Moraltheologie des heiligen Thomas bis in ihre innersten Wurzeln und Zusammenhänge enthüllt.

[1] Eine sehr gute Übersicht hierüber gibt *B.G. Villoslada* S. J., La Universidad de Paris durante los estudios de Francisco de Vitoria O. P., Romae 1938, 279-307.

# Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

## Vorbemerkungen

Seitdem die Apologetik als ein selbständiger Teil der Theologie behandelt wird, hören die Diskussionen über die Fragen nicht auf, zu welchem Wissenszweig sie gehöre, welches ihr Objekt sei und ob sie überhaupt eine einheitliche Wissenschaft darstelle. Es soll nicht unsere Aufgabe sein, die verschiedenen Meinungsäußerungen aufzusuchen, sie zu kritisieren und über ihren Wert oder Unwert zu urteilen. Wir wollen die Apologetik einfach in die thomistische Synthese hineinstellen. So kann auch der Wert der übrigen Meinungen beurteilt werden.

Das apologetische Problem kann in mannigfachen Teilsichten ausgedrückt werden. *Ist die Apologetik überhaupt eine Wissenschaft, oder bloß eine Kunst, Einwände gegen die Religion zu beantworten?* Von der vulgären Apologetik wird man wohl das letztere behaupten müssen, da sie eher von Fall zu Fall als aus prinzipieller Einstellung die einschlägigen Fragen zu beantworten pflegt. Immer bestand aber auch das Streben, die Lösung der Schwierigkeiten auf prinzipieller Grundlage zu geben und die Antworten prinzipiell zu begründen. Die Anlehnung an die Prinzipien ist ein Zeichen von wissenschaftlicher Einstellung, und wenn dies nicht bloß gelegentlich geschieht, sondern sich auf ein ganzes Wissensgebiet erstreckt, welches dem ordnenden Einfluß eines einheitlichen Prinzips unterworfen wird, so sprechen wir nicht bloß von Wissen, sondern von Wissenschaft im strengen Sinne. Soweit sich der Einfluß des Prinzips erstreckt und sich als ratio cognoscendi behaupten kann, wird das ganze Erkenntnismaterial einheitlich gestaltet, und in dieser neuen Formung sind alle Objekte, mögen sie untereinander und in sich noch so verschieden sein, Gegenstände des spezifisch gleichen Wissens. Wir wollen nachweisen, daß die Apologetik eine *einheitliche Wissenschaft* ist, da sie alle ihre Behauptungen und Sätze im Lichte des gleichen Prinzips beurteilt und vorlegt. Da ferner dieses Prinzip wesentlich

theologisch ist und alle Merkmale, die für die theologischen Gegenstände charakteristisch sind, in sich schließt, müssen wir die Apologetik in ihrem vollen Umfang als eine *theologische Disziplin* anerkennen.

Dieses Prinzip haben wir *Subjekt der Theologie* genannt [1]. Die *allgemeine Rechtfertigung* desselben ist das ausgesprochene Ziel der Apologetik. Es wird alles in den Dienst dieser Zielsetzung gestellt, so daß die spezifische Gleichheit der Tätigkeit schon vom Standpunkt der zielgemäßen Einstellung aus vollends sichergestellt ist. Aber auch von seiten des *Verstandes* ist die führende Rolle des Subjektes gewahrt. Nur dasjenige wird als apologetischer Erkenntnisstoff anerkannt und in die Forschung hineinbezogen, was (in via synthesis) zur Klärung des Subjektes, zu dessen Rechtfertigung beiträgt, oder (in via analysis) aus seinem inbegriffenen Inhalt zur Begründung und Rechtfertigung der einzelnen Sätze angeführt werden kann. Hiermit ist die prinzipielle Einheit der Apologetik vom Standpunkt der Verstandesbegründung aus sichergestellt. Wird die Lehre des Aquinaten vom subiectum scientiae anerkannt, so kann die wissenschaftliche Aufgabe und das charakteristische Merkmal der Apologetik nur in dem Sinne richtig gefaßt werden, wie wir dies vorzulegen beabsichtigen. Aus der Analyse des Subjektes ergibt sich, daß die Gegenstände, die in der sog. Fundamentaltheologie behandelt zu werden pflegen, nicht aufs Geratewohl zusammengehäuft werden, sondern im Subjekt eine Einheit bilden und zu dessen allgemeiner Rechtfertigung beitragen: sie ergänzen sich gegenseitig, streben dem gleichen Ziel zu und treffen sich am nämlichen Endpunkt, im vollends gerechtfertigten Subjekt. Betrachtet man die Gegenstände der Apologetik in ihren inhaltlichen Gegebenheiten, so findet man gar keinen Anhaltspunkt für ihre Zusammengehörigkeit. Dieser ergibt sich erst dann, wenn man sie als Teilsichten eines einheitlichen Bestandes auffaßt und behandelt. Und so kann man weder über ihre prinzipiell gegenständliche Zusammengehörigkeit, noch über die Einheit der Wissenschaft, die sie behandelt, im Zweifel sein.

Das theologische Subjekt, dessen Rechtfertigung die Apologetik unternimmt, wird in unserer Untersuchung in *dreifacher* Form vorgelegt. Am häufigsten bedienen wir uns der wissenschaftlichen Formulierung, die wir aus der Summa Theologica schöpfen. Trotz der wissenschaftlichen Formulierung und des thomistischen Gepräges stellt sie die

[1] Vgl. Divus Thomas 24 (1946) 29-44; 288-310.

ureigensten Wesenszüge des Christentums dar, so wie sie die katholische Kirche vorzulegen pflegt. Aus diesem Grunde kann man in ihr nicht bloß das Prinzip einer thomistisch eingestellten, sondern einer allgemein christlichen Apologetik erblicken. So werden wir sie in der Folge verwenden. Die zweite Fassung ist in der Paulinischen Formel vorgelegt: Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit (Hebr. 11, 6) [1]. Von der dritten werden wir im Folgenden sprechen und sie als cultus Dei sec. ritum christianae vitae den beiden anderen Formeln gleichstellen.

Was wir über den wissenschaftlichen Charakter der Apologetik sagen wollen, kann im voraus in folgenden Sätzen zusammengefaßt werden.

Die Apologetik ist eine *Wissenschaft*, weil sie ihre Folgerungen aus Prinzipien ableitet und begründet. Die Einzel-Prinzipien können in sich verschiedenartig gestaltet sein, ja selbst verschiedenen Ordnungen und Abstraktionsgraden angehören. Relativ bilden sie eine geschlossene Einheit, da sie einem gemeinsamen Prinzip untergeordnet, in ihm subjektiert, ja ihm vollständig angegliedert sind. Idem est subiectum principiorum et conclusionum, bemerkt Thomas in seinem maßgebenden Artikel (I 1, 7), da alles Wissenswerte nur kraft der Beziehung zum Subjekt, in seinem Lichte aufleuchtet und in einer neuen Weise vergegenständlicht werden kann. Auf Grund der gemeinsamen Beziehung zu demselben Prinzip ist die Apologetik eine *einheitliche Wissenschaft:* jedes Objekt wird durch das gleiche Erkenntnismittel vergegenständlicht, jeder Erkenntnisstoff durch die gleiche Form gestaltet. Weil aber dieses Prinzip die Zusammenfassung der Offenbarung darstellt, also etwas Heiliges ist, muß man die Apologetik dem Kreis jener Wissenszweige zuweisen, die zur Reichweite der doctrina sacra gehören. Aus diesem Grunde ist die Apologetik eine *theologische Wissenschaft.* Da ferner die Apologetik das genannte Subjekt nicht in sich aufzuzeigen vermag, sondern nur in der Umrandung vergegenständlicht, ist sie eine *Umrandungswissenschaft:* sie vermittelt nur die überzeugende Einsicht, daß von seiten der Umrandung nichts im Wege steht, daß das Subjekt gerechtfertigt dastehe und als reales oberstes Prinzip der theologischen Forschung anerkannt werden könne. Infolge der Tendenz, das Subjekt als oberstes Prinzip zu verteidigen und den Maßstab für seine Verwendung — sei es in sich, sei es in den näher bestimmten Einzel-Prin-

[1] Vgl. Divus Thomas 24 (1946) 309 f.

zipien — an die Hand zu geben und wissenschaftlich zu begründen, heißt die Apologetik *Theologia fundamentalis:* sie untersucht und verteidigt die Grundlagen einer wissenschaftlich einwandfreien theologischen Forschung.

Die Vermittlung dieser Einsicht heißen wir *apologetische Evidenz,* von der wir gesagt haben [1], daß sie mit der Dunkelheit des Glaubens vereinbar ist. Dieser rein wissenschaftliche Charakter der Apologetik hindert indessen nicht, daß sie eine *Glaubenswissenschaft* sei. Wir haben [2] ausgeführt, inwieweit die Theologie eine Evidenz aufweisen muß, um auf das Prädikat der Wissenschaft Anspruch erheben zu können. In diesem geteilten Sinne (in sensu diviso) hat jedes theologische Bemühen wissenschaftlichen Wert, ohne damit aufzuhören, der Glaubenswissenschaft anzugehören. In bezug auf die reale Wahrheit ist jede wissenschaftliche Begründung ein vollendeter Prozeß, dessen Vollendung nur von dem Anschluß an die Offenbarung zu erwarten ist. Für sich betrachtet, führt sie bloß in den Vorhof der Realität ; die Aufzeigung derselben ist dem formalen Erkenntnisgrund, der Offenbarung, vorbehalten. Aus diesem Grunde erwartet auch die Apologetik ihren vollen Erkenntniswert von dem Anschluß an die Offenbarung. Bei der analytischen Apologetik ist dies prinzipiell gegeben und erfordert ; bei der synthetischen aber muß es entweder in der wohlwollenden Indifferenz dem Subjekt gegenüber eingeschlossen sein, oder wenigstens als ein unerläßlicher Hinweis in der letzten Schlußfolgerung aufscheinen. Wie dies zu verstehen ist, werden wir im dritten Teil dieser Abhandlung ausführen.

## I. Der gemeinsame Treffpunkt der Glaubensbefeindung und der Glaubensverteidigung

### *1. Das Religionsproblem als wissenschaftliche Aufgabe.*

Der Nachweis, daß dem Menschen eine Religion notwendig ist, kann rein philosophisch erbracht werden. Auch für das Gegenteil tritt man mit den Waffen der Philosophie ein. Als Tatsache kann die Religion nicht in Abrede gestellt werden, ebensowenig wie der Naturtrieb, der sich sowohl im einzelnen Menschen, wie auch in der ganzen Menschheit untrüglich meldet. Das ist der Punkt, in welchem die Religions-

[1] Vgl. Divus Thomas 23 (1945) 417, Anmerkung.
[2] Divus Thomas 24 (1946) 351 ff.

verteidigung und deren Befeindung sich treffen, von wo ihre Wege in diametral entgegengesetzte Richtungen auseinandergehen, so daß an eine Begegnung oder Versöhnung nicht mehr gedacht werden kann.

Noch mehr ist dies der Fall in der Beantwortung der Frage, welches die Religion sei, deren Führung und Dienstleistung vor Gott annehmbar ist. Da handelt es sich nicht mehr um ein rein philosophisches Problem. Das Naturrecht ist in dieser Beziehung ganz unbestimmt, so daß man mit seiner Hilfe die Frage nur schwer entscheiden kann. Gott allein vermag die Mängel des Naturrechtes aufzuheben und durch die Offenbarung für Theorie und Praxis solche Anweisungen zu geben, in welchen die wahre Religion untrüglich zur Geltung kommt. Die Religionsstifter haben es nie versäumt, sich auf Gott und seine Belehrungen zu berufen. Die Beweise der Annehmbarkeit ihrer Behauptungen wurden von ihnen erwartet und von Freunden und Feinden geprüft. In den meisten Fällen läßt sich jedes religiöse System in eine kurze Formel zusammenfassen. Man nimmt dieselbe zum Ausgangspunkt und sucht die Beweise und Gegenbeweise um sie zu gruppieren. Nachdem die verschiedenen Religionen geschichtliche Tatsachen sind, kann, ja in gewissem Sinn muß man mit ihnen rechnen. So entstehen mannigfache Wissenszweige, welche die einzelnen Religionen von verschiedenem Standpunkt aus betrachten und beleuchten. Je nach der Geisteseinstellung wird das Urteil gefällt, ob und inwiefern sie ernst zu nehmen sind, ob sie die menschliche Kultur befördert und zur Lösung des Problems von der Bestimmung des Menschen und der Menschheit beigetragen haben. Es gibt eine Reihe von Wissenschaften, für welche jede Form der Religion bloß eine tatsächliche Gegebenheit ist, so wie alle übrigen geschichtlichen und kulturellen Ereignisse. Es handelt sich in ihnen in letzter Linie nicht um die Bestimmung ihrer objektiven Wahrheit und Annehmbarkeit, auch nicht darum, ob sie zu Gott führen oder abwegige Erscheinungen sind, sondern bloß um ihre Beschreibung und Klassifizierung. Diese Arbeit kann mit den Erkenntnismitteln der Profan-Wissenschaften geleistet werden. Aber damit wird die formale religiöse Frage nicht gelöst. Man kann mit dieser Arbeitsmethode zu sehr wertvollen Ergebnissen gelangen ; aber die Frage nach der einzig wahren Religion wird auf diese Weise nicht nur nicht gelöst, sondern eher verdunkelt und unlösbar gemacht.

Auch das Christentum wird profan-wissenschaftlich so behandelt : ist es doch *ein geschichtlich auftretendes Ereignis, eine Religionsform mit bestimmtem Inhalt.* Im Vergleich mit anderen religiösen Phänomenen

wird man ihm eventuell einen gewissen Vorrang zuschreiben, oder aber diesen sogar bestreiten ; seine absolute Wahrheit jedoch vermag man weder zu behaupten noch zu leugnen. Die Entscheidung über Wahrheit oder Falschheit kann nur *Aufgabe der Theologie* sein. Stellen wir bloß auf den Namen ab, so können auch die genannten Profanwissenschaften Theologie genannt werden, da sie genötigt sind, über Gott zu sprechen. Dies genügt indessen nicht dazu, daß sie auch begrifflich und inhaltlich mit der Theologie Gemeinschaft haben. Hierzu ist erfordert, daß der Gottesbegriff in einem Wissenszweig die zentrale Stelle einnimmt und als Maßstab aller einzelnen Behauptungen benützt wird. Auf diese Weise können wir im analogen Sinn von einer Vielheit von Theologien sprechen. Je reiner der Gottesbegriff ist, je mehr er bei der Urteilsbildung zur Geltung kommt, umso vollkommener ist die theologische Einstellung. Die vollkommenste theozentrische Einstellung ist das Ideal der Theologie, und je nach der Beziehung zu diesem summum analogatum können wir den Begriff der Theologie auf die verschiedenen Versuche im analogen Sinne verwenden. Über die Wahrheit einer Religion und Theologie spricht demnach das entscheidende Wort der *Gottesbegriff*. Was ist sein Inhalt, woher stammt er ? Dies sind die Hauptfragen, deren Krönung der Nachweis seiner alles beherrschenden Stellung bildet. *Ist er geeignet, als Prinzip alles Seins betrachtet zu werden und auch das Geistesleben in seiner Weltanschauung zu beherrschen* ? Um diese und ähnliche Fragen, welche den cultus Dei secundum certum ritum religionis darstellen, vereinigen sich Freunde und Feinde einer Religion, und hier beginnt die Diskussion über die Wahrheit derselben. Religionsverteidigung und -befeindung haben also nicht bloß *philosophisch*, sondern auch *theologisch* einen gemeinsamen Treffpunkt, der im kurzgefaßten Inhalt, im ritus cultus Dei besteht. Wird diese allgemeine Verteidigung glücklich durchgeführt, so ist die Hoffnung wohlbegründet, daß dies auch in bezug auf die Einzelheiten gelingen wird. Siegt aber die Befeindung, so ist die Diskussion über die partikulären Sätze und Gegenstände überflüssig. Nicht umsonst nennt man diese theologische Arbeit eine grundlegende, fundamentale, und diesen Teil der Theologie « Theologia fundamentalis ».

Das Christentum tritt mit den gleichen äußeren Merkmalen wie die übrigen Religionen auf. Es ist eine geschichtliche Erscheinung, eine eigene Form der Religion, die die Anerkennung und Verehrung Gottes in einer ganz bestimmten, von allen übrigen Religionen wesentlich verschiedenen Weise fordert. *Die Formeln, die den cultus Dei secundum*

*ritum christianae vitae ausdrücken, können verschieden gefaßt werden.* Die geeignetste scheint jene zu sein, die wir im Vorhergehenden als Subjekt der Theologie bezeichnet haben : Esse per se subsistens in tribus Personis, prout in doctrina Ecclesiae manifestatur. Wenn auch nicht in dieser wissenschaftlichen Fassung, ist diese Formel allbekannt ; sie enthält das *höchste Prinzip* aller Geheimnisse und bezeichnet den *Fundort* derselben. Will man nun über den Gesichtskreis der Profanwissenschaften hinaussehen und die Frage der Wahrheit und Annehmbarkeit des Christentums entscheiden, so muß man diese Formel rechtfertigen. Nicht in ihren einzelnen Zügen. Es genügt vorläufig, wenn ihr allgemeiner Wahrheitsgehalt aufgezeigt wird. Wie ist das Christentum in der Geschichte aufgetreten ? Als Fortsetzung und Weiterentwicklung bereits vorhandener Religionen ? Oder ist es, wie die Formel behauptet, bloß aus *göttlicher Offenbarung* erklärbar ? Muß man infolgedessen im Christentum ein ganz gewöhnliches geschichtliches Ereignis erblicken, oder ist es höheren Ursprungs in seinem Dasein und Sosein und in seiner Erhaltung ? Aber bevor diese Fragen beantwortet werden, wirft sich von selbst das Problem auf : *Kann man das Christentum überhaupt ernst nehmen* ? Das erste Wort, das es vorbringt, ist widersinnig. Es behauptet die Einheit der Gottheit und zugleich ihre Vielheit. Läßt sich nachweisen, daß diese Behauptung auf höhere Mitteilung zurückzuführen ist, so muß sich unser Verstand mit Wahrheiten befreunden, die seine Fassungskraft übersteigen. Die Möglichkeit solcher Wahrheiten und überhaupt einer höheren, übernatürlichen Ordnung gehört demnach unbedingt zu den notwendigen Voraussetzungen der allgemeinen Rechtfertigung der zusammenfassenden Formel. Ebenso wichtig erscheint die Auseinandersetzung über den Fundort der christlichen Wahrheiten. Unter der Formel « prout in doctrina Ecclesiae manifestatur » werden nicht bloß verschiedene Quellen angedeutet, sondern auch Zeugnisse von Männern, die zeitlich und der Mentalität nach voneinander getrennt sind. Von der Rechtfertigung aller dieser Momente hängt die allgemeine Annehmbarkeit des ritus christianae vitae ab.

In diesem Punkte treffen sich also Freunde und Feinde des Christentums. Was für Sätze und Folgerungen lassen sich bei der allgemeinen Betrachtung der genannten Formel feststellen ? Für den reinen Glauben besteht keine Schwierigkeit. Er hält an der Offenbarung im göttlichen Lichte fest, unter dessen objektiven und subjektiven Bestandteilen die Natur, das Wissen, das natürliche Licht nicht als selbständige Prinzi-

pien zu finden sind. Umso größer sind aber die Schwierigkeiten für den wissenschaftlich eingestellten Verstand. Ohne die Lösung der skizzierten Fragen kann er das Christentum gar nicht beachten oder er kann über dasselbe kein anderes Urteil bilden, als über die zahllosen übrigen Religionsformen. Bevor man also an die Einzelfragen herantritt, müssen die allgemeinen Grundlagen geprüft und das genannte Subjekt in bezug auf seine Haltbarkeit untersucht werden. In diesem Sinne hat die Glaubensverteidigung und -befeindung ein gemeinsames Ziel: die *Untersuchung des theologischen Subjektes.* Das Resultat ist ganz verschieden. *Das Subjekt ist zu verwerfen,* sagt die Glaubensbefeindung, *da es vor dem Richterstuhl des Verstandes als eine Realität nicht bestehen kann.* Das Christentum wird somit den übrigen Formen der Religion gleichgestellt oder sogar unter dieselben gesetzt. Demgegenüber lautet das Endurteil der Glaubensverteidigung: *Das Subjekt ist im Lichte der schwerwiegenden Beweise annehmbar, sowohl für sich selbst, dem eigenen Inhalte nach, wie auch als Subjekt, als Prinzip aller Sätze, die auf dem Gebiet der christlichen Theologie aufgestellt werden können* [1].

Von einem gemeinsamen Punkte ausgehend gelangen also die Glaubensverteidigung und -befeindung zu ganz entgegengesetzten Feststellungen. Es können dieselben als bestimmte Zielsetzungen schon im voraus fixiert sein. Diese Einstellung ist für das synthetische wissen-

[1] Die wissenschaftliche Apologetik ist eine Glaubensverteidigung, und umgekehrt, die letztere ist Apologetik. Die Apologetik in ihren beiden Erscheinungsweisen (synthetisch und analytisch) hat das gleiche Ziel vor Augen. *Sie will die natürlichen Grundlagen des Glaubens aufsuchen und ihn so vor dem Vorwurf verteidigen, daß er vom Menschen einen der Vernunft widersprechenden Dienst verlange.* Die synthetische Apologetik beweist mit wissenschaftlichen Mitteln, daß die Umrandung, d. h. das natürliche Wissen, den Weg zum Glauben nicht versperrt; die analytische aber führt zur Einsicht, daß der Glaube nur eine Weiterführung, eine Ergänzung der natürlichen Erkenntnis bildet, indem in ihm Wahrheiten vorgelegt werden, die natürlich nicht erkannt werden können, dem « desiderium naturale » aber, wenigstens in seiner potentiellen Reichweite nicht vollständig fremd sind. So verteidigt die Apologetik in beiden Formen den Glauben gegen die Einwände und Übergriffe der Umrandung und führt zu deren Versöhnung, zu ihrem friedlichen, harmonischen Zusammensein. Sie führt in den Vorhof des Glaubens und will den Aufenthalt in dessen innersten Räumen für das menschliche Gemüt, welches sich nur unter den natürlichen Wahrheiten ganz heimisch fühlt, leichter gestalten. Die apologetische Synthese will erreichen, daß der Gläubige auch auf dem Gebiet des Glaubens mit seinen natürlichen Begriffen denken, dieselben wieder mit Ergänzung durch den Glauben vollständig weltanschaulich gestalten könne. Hiermit baut die Apologetik den besten Schutzwall für den Glauben, so daß der Gläubige von dort aus wohl ausgerüstet und ruhig in alle feindlichen Lager hinausblicken kann.

schaftliche Verfahren ganz wertlos. Hier handelt es sich darum, wenigstens eine *methodische Indifferenz* zu bewahren und sich nur durch die Kraft der Argumente führen und bestimmen zu lassen. Auf dem analytischen Weg ist dies indessen zulässig, weil hier das bereits gerechtfertigte Subjekt das Erkenntnislicht bildet, alles an sich heranzieht und beleuchtet. Daß aber auf beiden Wegen so entgegengesetzte Folgerungen möglich sind, kann dadurch begründet werden, daß weder die Glaubensverteidigung noch die Befeindung mit direkten Beweisen vorzugehen vermögen. *Das Christentum läßt sich aus natürlichen Prinzipien nicht ableiten.* Seine Wahrheit kann demnach nur auf Umwegen und indirekt bewiesen werden, wobei hauptsächlich die Umrandung die Erkenntnismittel liefert. Von der Glaubensbefeindung läßt sich das Gleiche behaupten. Sie kann die Verwerfung des Subjektes aus natürlich eingesehenen Prinzipien direkt ebenso wenig begründen, wie die Verteidigung die Wahrheit desselben mit direkten Erkenntnismitteln zu beweisen vermag. Hierin ist der *formale Treffpunkt* der beiden entgegengesetzten Richtungen zu suchen : *beide sind genötigt, mit den gleichen wissenschaftlichen Mitteln zu arbeiten, so daß sie in dieser Beziehung einander nichts vorzuwerfen haben.* Daß sie also zu entgegengesetzten Folgerungen gelangen, hat seinen Grund in der Umrandung. Ist diese wesentlich verschieden gewählt, so muß auch das Urteil über das Subjekt dementsprechend anders ausfallen. [1]

### *2. Cultus Dei secundum ritum christianae vitae*

Wir haben bereits von dem Cultus Dei secundum ritum christianae vitae gesprochen. Dieser Formel bedient sich Thomas bei der Erklärung des sakramentalen Charakters (III 63, 3), von dem er behauptet, daß durch ihn der Empfänger einiger Sakramente zur bestimmten Teil-

[1] Man kann das apologetische Problem auch anders formulieren. Läßt sich das theologische Subjekt oder die zusammenfassende Formel des Christentums für den menschlichen Verstand vergegenständlichen ? Wenn ja, mit welchen Erkenntnismitteln und in welchem Maße ? Die Glaubensbefeindung leugnet die Möglichkeit jeder Vergegenständlichung. Ihre einzelnen Richtungen werden je nach der Umrandung bestimmt, aus welcher diese Stellungnahme abgeleitet und begründet wird. Auch die Verteidigung erhält ihre Färbung je nach der Umrandung, mit welcher sie die Vergegenständlichung vorzunehmen sucht. Stützt sie sich vor allem auf Gefühlsprinzipien, so haben wir die voluntaristische Apologetik. Wenn sie aber ihr Werk mit Hilfe der Erkenntnis vollendet, so ist sie intellektualistisch eingestellt. Läßt sie beide Prinzipien gleichmäßig gelten, so trägt sie diese Doppelfärbung an sich.

nahme am Gottesdienst befähigt wird [1]. Den christlichen Gottesdienst bringt er aber in Verbindung mit dem Priestertum Christi, dessen Abglanz er ist und von dem er seine Eigenheit und seine ganze Kraft empfängt. Will man die Formel richtig verstehen, so muß man sich des Aquinaten Lehre von der Tugend der Gottesverehrung (religio) vergegenwärtigen. Gegenstand und eigentliche Bestimmung derselben ist der Gottesdienst : Gott geben, was Gottes ist. Dem inneren Akte nach kann diese Tugend keine Artbestimmungen aufweisen. Die Anerkennung der Majestät Gottes und die völlige Unterwerfung unter dieselbe, als unter die einzige Seinsquelle, von der auf das Geschöpf alles Sein herabfließt, ist ihre eigenste Aufgabe. Nach dem Stoff aber, in welchen diese gestaltende Form hineingetragen wird, kann man von verschiedenen Akten der Gottesverehrung sprechen (species materialiter distinctae), die jedoch insgesamt nur Zeichen jenes einzigen, wesentlichen Aktes sind. Der wesentliche Akt kann in mannigfacher Umgebung erscheinen und daher der Gepflogenheit nach in verschiedener Form auftreten. Diese Umgebung und Gepflogenheit fassen wir unter dem Namen « ritus » zusammen und sprechen vom Cultus Dei secundum ritum certae religionis.

Da die religio eine Tugend ist, die im Willen ihren Sitz hat, muß die Voraussetzung zu ihrer Betätigung im Verstand gesucht werden : sie ist ein Ausdruck dessen, was man über Gott denkt. Ist der Gottesbegriff unvollkommen, so wird es auch die Anerkennung Gottes sein. Die Religion will ferner im Gottesdienst den Anschluß an Gott bezeugen, die Gemeinschaft mit ihm ausdrücken. Dies sind die Voraussetzungen ihrer Betätigung. Auch die Annäherung an Gott kann verschiedenartig gestaltet sein : anders für den Gerechten, anders für den Sünder. Nach der Verschiedenheit dieser Momente äußert sich der ritus des Gottesdienstes in seinen Voraussetzungen.

Auch die materiell verschiedenen Akte der religio ändern ihren ritus. Die Art und Weise, wie auch die Wertung des Gebetes, des Opfers usw. kann ganz verschieden gestaltet sein und auf Annehmbarkeit oder Verwerfung vor Gott Anspruch erheben [2]. Der Gottesdienst, als Übung der Tugend der religio, schließt demnach die ganze religiöse Überzeugung in sich und ist deren Ausdruck. Wenn wir daher über den ritus cultus Dei sprechen, so bezeichnen wir damit *alle Gepflogenheiten,*

[1] III 63, 3.

[2] Über diesen Punkt vgl. Heiligkeit und Sünde S. 12.

*die dem wesentlichen Inhalt einer Religion angegliedert* sind. Ritus ist dasjenige, was den wesentlichen Akt der Gottesverehrung umgibt, ihn regelt und begleitet.

Dies vorausgeschickt, ist es nicht mehr schwer, den Sinn des ritus *christianae* vitae zu bestimmen. Im Mittelpunkt der christlichen Gottesverehrung und Gottesdienstes steht *Christus*. Der Weg zu Gott war für die sündige Menschheit versperrt. Eine Annäherung an ihn, einen ihm wohlgefälligen Dienst gab es nicht. Nur in Christus, in seinem geplanten Heilswerk hat die Menschheit Wert vor Gott und nur in Anlehnung an den versprochenen Erlöser kann man sich Gott nähern. Seit die Menschwerdung und das Erlösungswerk vollzogen wurde, ist Christus als wirklicher Vermittler zwischen Gott und den Menschen getreten und vollzieht sein Werk als Priester nicht mehr in moralischer Beeinflussung, sondern nach physischer Ursächlichkeit. *Die grundlegende Voraussetzung des christlichen Gottesdienstes ist demnach das Priestertum Christi, wodurch ausgedrückt werden soll, daß von den Kindern Adams niemand ohne die Vermittlung Christi sich Gott nähern kann*[1]. Somit ist der christliche Gottesdienst hierarchisch, der Vollmacht und Wirkkraft eines heiligen Führers und Priesters unterstellt. Ohne die Anerkennung dieser Wahrheit und Tatsache kann kein Mensch vor Gott erscheinen, noch weniger eine Heilsgunst von ihm erlangen.

Das Priestertum Christi ist aber nicht die allererste Wahrheit des Christentums. Es setzt viele andere geoffenbarte Wahrheiten voraus, ohne deren Erkenntnis und Bekenntnis sein Wahrheitsgehalt unverständlich wäre. Somit ist der christliche Gottesdienst seinem Wesen nach ein Abglanz und ein Ausdruck des *Glaubens*, so daß der ritus christianae vitae als erste Forderung die Ausübung im Glauben und die Belebung durch denselben voraussetzt. In diesem Sinne kann man sagen, daß der Cultus Dei secundum ritum christianae vitae mit dem *christlichen Glauben* identisch ist und dasselbe ausdrückt. Das wollen wir mit der kurzen Formel des theologischen Subjektes bezeichnen.

Auch die übrigen theologischen Tugenden gehören zu den Voraussetzungen des ritus christianae vitae. Das Heil und alle Mittel, die zu ihm führen, sind nur in der Kraft Christi zu erreichen. Hiermit ist die *christliche Hoffnung* als belebendes Element des christlichen Gottesdienstes bezeichnet. Daß die *Liebe* in solcher Eigenschaft nicht

[1] In dieser Sicht kann man den ritus christianae vitae beschreiben : Gottesdienst in der Kraft und nach der Anleitung des Priestertums Christi.

fehlen kann, ist ohne weiteres klar. Die religio ist keine theologische Tugend, verbindet nicht unmittelbar mit Gott. Sie entspringt nicht aus dem freundschaftlichen Verhältnis zu Gott, sondern aus der knechtlichen Unterordnung unter Gott (servitus), deren Grundlage die volle Seinsabhängigkeit des Geschöpfes von dem Schöpfer bildet und dasselbe der Majestät Gottes gegenüberstellt. Dasselbe dienende Geschöpf ist aber zur Freundschaft Gottes berufen, so daß nach den Vorschriften des Glaubens dieser Dienst nicht so fast aus knechtlicher Unterordnung, sondern aus Freundschaft zu leisten ist. Die Vorschriften des Rechtes treten in den Hintergrund. Das debitum bleibt und behält seinen Charakter als debitum excellentiae, welches nach Gleichmaß nicht einmal annähernd geleistet werden kann. Die unüberbrückbare Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf wird durch die Liebe ausgeglichen: was dem Knecht nicht möglich ist, kann der Freund leisten. Die Freundschaft mit Gott ist aber in und durch Christus begründet und befestigt. Deshalb ist der Cultus Dei secundum ritum christianae vitae *seinem Wesen nach Liebesdienst.* Aus Liebe ist das Erlösungswerk hervorgegangen und als unendliche, nie zu vermindernde Liebe lebt es im himmlischen Christus weiter. Als Liebesopfer erschien er auf Erden und als solches verbleibt er nach seiner Himmelfahrt in alle Ewigkeit. Sich an ihn, an sein Priestertum anders anschließen zu wollen als in der Liebe, ist die Leugnung seiner Sendung, ja seines ganzen Seins. Deshalb ist der ritus christianae vitae in seiner Voraussetzung wesentlich Liebe, der Ausdruck jener Liebe, die von Gott als caritas ausgeht und in der Person Christi ihre vollendete Höhe erreicht. Wenn also Christus selbst befiehlt, daß der Gottesdienst in spiritu et veritate verrichtet werden muß, so drückt er damit nur sein eigenes Wesen, die Bedeutung seiner Sendung aus. In der Formel: Cultus Dei secundum ritum christianae vitae ist also der *ganze Inhalt des Christentums zusammengefaßt* und ausgedrückt.

Aufgabe des Priesters ist es, die Nöten und Wünsche des Volkes Gott vorzulegen und die Erhörung von seiten Gottes in der Form von Gaben zu vermitteln. Zu einem so gestalteten Gottesdienst wird man durch den *sakramentalen Charakter* befähigt. Die Bezeichnung mit demselben ist für jeden Menschen notwendig, der an dieser Form des Gottesdienstes überhaupt teilhaben will. Jene aber, die den Heilseinfluß Christi, nach seiner Anordnung, vermitteln, werden ausgewählt und mit dem Zeichen Christi eigens ausgestattet. Diese Bezeichnung und die Verwaltung seines Heilsgutes hat Christus einer eigenen, *sichtbaren*

*Gesellschaft* anvertraut. Zum ritus christianae vitae gehört demnach die Anerkennung und die Zugehörigkeit zu derselben, so daß die Formel, wenn man sie in ihren Konsequenzen betrachtet, mit dem zweiten Teil des theologischen Subjektes identisch ist : prout in doctrina Ecclesiae manifestatur. Man kann demnach die beiden Formeln inhaltlich identifizieren. *Ritus christianae vitae* bedeutet die *Anerkennung Gottes als esse per se subsistens in tribus Personis, prout in doctrina Ecclesiae manifestatur.* Es wird damit sowohl die theoretische Anerkennung betont als auch die praktische Betätigung hervorgehoben, wie dies aus den vorausgeschickten Ausführungen erhellt.

Um eine Religion erkennen und beurteilen zu können, muß man ihre Gepflogenheiten untersuchen. Die einzelnen Akte sind oft bis zur Verwechslung ähnlich. Es stehen dem menschlichen Geist verhältnismäßig sehr wenige Ausdrucksmittel zur Verfügung. Daher die Ähnlichkeit der äußern religiösen Übungen. Es wäre indessen sehr verfehlt, hieraus auf die Gleichwertigkeit der Religionen, oder unterschiedslos auf die Entwicklung derselben aus rein natürlichen Prinzipien zu schließen. Die Zeichen verhalten sich materiell und haben eine sekundäre Bedeutung. Ihre gestaltende Form ist die Bedeutung, der Sinn, d. h. das, was durch sie ausgedrückt werden soll. Unter diesem Gesichtspunkte muß man die Zeichen beurteilen und ihren wesentlichen Unterschied oder ihre Übereinstimmung feststellen. So wird man einsehen, daß hinter den Zeichen des ritus christianae vitae ein wesentlich anderer Inhalt verborgen ist, als dies bei den übrigen Religionen der Fall ist, so daß eine Ableitung des Christentums aus den niedrigen Formen der Religion unmöglich erscheint.

Mit diesen Bemerkungen wollten wir einesteils betonen, daß die beiden Formeln : ritus christianae vitae und das esse per se subsistens in tribus Personis, identisch sind, andererseits aber auf eine bestimmte Form der Glaubensbefeindung hinweisen, die das Christentum aus rein natürlicher Entwicklung erklären will [1].

[1] Über das Verhältnis des Gottesdienstes zum Glauben vgl. die schöne Ausführung des hl. Thomas in Boët. de Trin. 3. 2.

## II. Wissenschaft und naturalistische Glaubensbefeindung

### *1. Das Ärgernis am Gottesbegriff*

Daß Glaubensverteidigung und Glaubensbefeindung sich in einem gemeinsamen Punkte treffen können, ist im logischen Inhalt des Subjektes begründet. Stellt doch das Subjekt etwas allgemein Erfaßbares dar. Man betrachtet den Satz nicht in seiner Eigenschaft als Subjekt und Prinzip, sondern einfach als einen Gegenstand. Die Begriffe werden in sich untersucht. Keinen einzigen findet man, der unbekannt wäre und nicht wenigstens Gegenstand der simplex apprehensio sein könnte. Auch in ihrer Verbindung wird kein logisches Gesetz verletzt. Subjekt und Prädikat stehen in geordnetem Verhältnis zueinander, so daß man ohne Mühe begreifen kann, was in der Formel ausgedrückt wird. Dies alles kann ohne eine besondere wissenschaftliche Kritik vor sich gehen. Es wird dazu gar nichts anderes erfordert als der einfache Wille, verstehen zu wollen, was der Nächste zu sagen beabsichtigt.

Nach dieser einfachen Erfassung kommt die *Kritik* zu ihrem Rechte. Die Formel ist nicht ein ersterfaßter Satz, sondern setzt ziemlich viele Kenntnisse voraus, die in den meisten Fällen in einer bestimmten Geistesverfassung, Mentalität vereinigt sind, oder daraus stammen, immer aber durch dieselbe gestaltet sind. Sobald also die Formel des Christentums erfaßt wird, gelangt sie unter den Einfluß der im voraus erkannten Sätze, in den Bannkreis der allgemeinen Geistesverfassung. Der erste Eindruck entscheidet vielfach über die Annahme oder Verwerfung in den einzelnen Personen, die selten die Kraft und Fähigkeit besitzen, den neuen Inhalt mit den vorhandenen Beständen zu vergleichen, zu sondieren und am einen oder anderen entsprechende Änderungen vorzunehmen. Ist die Mentalität dem Christentum günstig, so erscheint sein Inhalt und sein Anspruch auf Gestaltung der Lebensführung annehmbar. Finden sich aber in derselben Züge, die entweder den einzelnen Begriffen oder dem ganzen Satz feindlich gegenüberstehen, so ist die Verwerfung der Formel und des Christentums die notwendige Folge.

Was in den einzelnen Personen vor sich geht, gilt auch von der *Wissenschaft im allgemeinen.* Die Formel des Christentums tritt als ein Gegenstand auf, an welchem man nicht ohne weiteres vorbeigehen kann. Die ganze Existenz des Christentums verleiht ihr kräftigsten Nachdruck. Der einzelne kann sich indifferent verhalten und seine Mentalität ihm

gegenüber völlig immunisieren; aber die Wissenschaft als solche ist viel zu ernst, um sich einen solchen Leichtsinn gestatten zu können. Sie kann allerdings den Inhalt des Christentums leugnen, seine Führung ablehnen und ihn derart herabsetzen, daß an ihm nichts Ehrwürdiges, ja nicht einmal menschlich Beachtenswertes mehr zu finden ist. Aber dies kann nur auf Grund wissenschaftlicher Kritik geschehen. *Gelangt also das Christentum in den Bannkreis einer wissenschaftlichen Mentalität, die den einzelnen Begriffen oder der christlichen Formel als solcher entgegengesetzt ist, so ist die Glaubensbefeindung unvermeidlich.* Nach dem Maße der Ausdehnung des Gegensatzes ist auch die Reichweite der Befeindung zu bestimmen. Man kann sagen, daß es so viele Formen der Glaubensbefeindung gibt, als christliche Wahrheiten existieren. Indessen handelt es sich für uns nicht um diese detaillierten Versuche, sondern um den allgemeinen Angriff gegen das Christentum, sei es in sich, sei es in seiner Identifizierung mit dem Katholizismus. Das Subjekt der Theologie drückt nämlich nicht bloß den Urgrund aller christlichen Wahrheiten, sondern auch den Fundort derselben aus. Damit ist die Identität des Christentums mit der katholischen Kirche ausgesprochen. Die Glaubensbefeindung kann sich also in ganz verschiedener Weise auswirken. Sie kann z. B. das Christentum als solches nicht ausdrücklich verwerfen, aber dessen Gleichsetzung mit einer bestimmten Form, namentlich mit dem Katholizismus, völlig in Abrede stellen. Die Ausdehnung der ersten ist größer als die der zweiten. Die Leugnung des Christentums schließt auch die des Katholizismus in sich, während die Anfeindung des letzteren noch nicht notwendig die des Christentums mit sich bringt. Nur wenn von seiten der Glaubensverteidigung der Beweis erbracht wird, daß *das Christentum nur in der katholischen Kirche eine lebendige Wirklichkeit ist, also jene ungeteilte Einheit bildet, die von seinem Stifter beabsichtigt wurde,* erscheinen beide Fragen miteinander organisch verbunden und schließt die Leugnung des Katholizismus auch die des Christentums in sich. Von seiten der Profanwissenschaften ist dies meistens der Fall: sie verwerfen beide in einem Zuge. Befeinden sie den Katholizismus, so verwerfen sie das Christentum, und umgekehrt. Die speziellen Anfeindungen des Katholizismus wollen wir hier nicht berücksichtigen. Sie sind den einzelnen häretischen Sekten eigen, die ihre Existenz und ihre Ansprüche auf diese Weise rechtfertigen wollen.

Faßt man das Subjekt der Theologie näher ins Auge, so scheint dessen charakteristischestes Merkmal darin zu bestehen, daß es einen

Gegenstand darstellt, der die Fassungskraft des Verstandes übersteigt [1]. Dies ruft den ersten und grundlegenden Widerspruch hervor. *Wie soll sich die Wissenschaft mit einem solchen Gegenstand befreunden und ihm in einer wissenschaftlich gestalteten Mentalität überhaupt einen Platz einräumen* ? Noch anstößiger wirkt der zweite Teil des Satzes. Der Fundort sämtlicher christlicher Wahrheiten und Tatsachen ist nicht die Natur, nicht die natürlich erkannten Prinzipien, sondern bloß die äußere Bezeugung. Dabei wird letztere nicht einmal in sich selbst vorgelegt. Bestände sie in einer inneren Belehrung und Mitteilung, so könnte man sich mit ihr irgendwie befreunden. Die eigene innere Erfahrung würde manches ersetzen und dem Christentum wenigstens im affektiven Leben einen Platz einräumen. Statt dessen stellt die Formel die gebieterische Forderung, daß man die bezeugten Gegenstände bloß in der Autorität Gottes suchen dürfe, sofern ihre Mitteilungen in der Lehre der Kirche vorgelegt werden. Autorität, und bloße Autorität ist die größte Feindin der Wissenschaft. Mit Objekten, die nur in ihr vergegenständlicht werden können, vermag die Wissenschaft nichts anzufangen. Das bloße Vernehmen einer solchen Forderung ruft demnach den lebhaftesten Widerspruch wach und ist die Geburtsstätte der erbittertsten Glaubensbefeindung.

### 2. *Der Naturalismus*

Die unversöhnliche und auf den ganzen Umfang des Christentums sich erstreckende Glaubensbefeindung geht von der Annahme aus, daß das menschliche Wissen in seiner Form als Wissenschaft das einzige formale Erkenntnismittel und die höchste Instanz sei ; vor ihrem Forum könne nur das als Wahrheit und Verstandesvollendung gelten, was von ihr nicht bloß geprüft wird, sondern vor ihr auch standhält. Das Gesetzbuch aber, nach welchem dieses Forum urteilt, ist der auf die Naturangaben beschränkte menschliche Verstand, der über die Grenzen derselben hinaus sich gar nicht zu bewegen vermag, so daß Gegenstände, die seine Fassungskraft übersteigen, für ihn nicht existieren, ja gar nicht existieren können. Aus diesem Grunde können die zahlreichen Formen der Glaubensbefeindung unter dem Sammelnamen « *Naturalismus* » zusammengefaßt werden. Inhaltlich ist für ihn charakteristisch die Leugnung der Offenbarung und der übernatürlichen Ordnung über-

[1] Diese Eigenschaft wird dem ersten Teil des Satzes entnommen : esse per se subsistens in tribus Personis.

haupt. Die *einzelnen Formen* der naturalistischen Richtungen unterscheiden sich je nach der Bestimmung der Natur. Auf diese Weise werden dem Begriff die verschiedensten Systeme unterstellt. Der Sammelname « Naturalismus » ist auf sie nur insofern anwendbar, als sie dem Christentum feindlich gegenüberstehen und es als « Supernaturalismus » einmütig verwerfen. Einige Formen des Naturalismus haben wir bereits oben erwähnt. Eine weitere Auseinandersetzung mit ihnen hat im Rahmen dieser Erörterungen keinen Platz. Wir wollen hier nur andeuten, in welchem Sinne sie die Wissenschaftlichkeit der Glaubensbefeindung fassen, im Namen der Wissenschaft das Christentum abweisen, und wie infolgedessen die Aufgabe der Apologetik ihnen gegenüber zu bestimmen ist.

Man kann vorerst von einer *synthetischen Glaubensbefeindung* sprechen. Sie besteht in der Anwendung der verschiedenen wissenschaftlichen Methoden mit dem Zwecke zu bestimmen, ob die christliche Formel als geschichtliche Gegebenheit tatsächlich anzuerkennen sei. Hierin besteht die *Quellen-Kritik*, bei der die Verwendung von vorgefaßten wissenschaftlichen Prinzipien unvermeidlich ist. Die Kritik gehört wesentlich zur Synthese. Sie ist gleichsam das Lebenselement derselben ; aus ihren Angaben baut sich der inhaltlich volle Begriff auf. Sind die Prinzipien, nach welchen die Kritik gestaltet wird, *naturalistisch* gefärbt oder gehören sie sogar zum Urbestand des Naturalismus, so muß die Kritik dementsprechend ausfallen : sie führt nicht zur vorgelegten christlichen Formel, sondern direkt zu deren Leugnung. Daher werden aus den Quellen all die Angaben ausgeschieden, die nach den einzelnen Formen des Naturalismus unmöglich sind oder widersinnige Behauptungen darstellen. Die völlige Verwerfung der Quellen, die Leugnung ihrer Glaubwürdigkeit, die Zuflucht zu Interpolationen, Betrug usw. sind auf den gleichen Grund zurückzuführen. Auch eine ernstgenommene Indifferenz kann unter solchen Voraussetzungen nur zur Glaubensbefeindung führen, muß das Christentum samt seiner Theologie aus der wissenschaftlichen Welt- und Lebensanschauung streichen. Eine Kritik des Christentums auf Grundlage von naturalistischen Prinzipien ist also in ihrer synthetischen Form nichts anderes als *die Geltendmachung des Naturalismus bei der Beurteilung der Quellen des Christentums.* Wohin dies geführt hat, zeigen neuere dogmengeschichtliche Versuche, nach welchen die vorgelegte Formel des Christentums weder als Ganzes, noch in ihren einzelnen Begriffen vor der Kritik bestehen kann. In dieser Beziehung erscheint der Naturalismus besonders

als *Rationalismus*, der aus den Begriffen alles ausmerzt, was dem Verstand nicht zusagt, zu den geschichtlichen Entwicklungsprinzipien aber nur jene rechnet, die streng im Rahmen der Wirkkraft der berechenbaren Naturenergien sich bewegen.

Noch klarer tritt dies zum Vorschein bei der *analytischen Gottesbefeindung*. Hier ist das Ziel die *Beurteilung der christlichen Formel rein vom Standpunkt der Wissenschaft aus*. Wo jede Erweiterung der Begriffe ausgeschlossen ist, wie dies beim Naturalismus der Fall ist, da kann eine Versöhnung der Wissenschaft mit dem theologischen Subjekt nicht erwartet, noch weniger aber ein Einfluß oder gar eine Herrschaft des Gottesbegriffes in der Weltanschauung anerkannt werden. Man merkt gleich das umgekehrte Verhältnis. In der analytischen Apologetik handelt es sich um die Entwicklung der Wirkkraft des Gottesbegriffes als Erkenntnismittel ; in der naturalistischen Glaubensbefeindung aber steht die Wissenschaft im Mittelpunkt. Ihre Erkenntnismittel werden angewendet und entwickelt, um den christlichen Gottesbegriff zu zerstören, seine Unbrauchbarkeit nachzuweisen. Wegen dieser gottfeindlichen Einstellung können solche Versuche mit dem Namen « Theologie » nie zurecht bezeichnet werden. Noch mehr leuchtet dies ein, wenn man bedenkt, daß die Wissenschaft vom Naturalismus nicht als Umrandung, sondern als *formaler Erkenntnisgrund* betrachtet und verwendet wird. Es wird nicht einmal versucht, bei der natürlichen Erkenntnis die Frage aufzuwerfen, ob mit ihr der christliche Inhalt wenigstens äußerlich vereinbar sei. Kann er aus der Natur direkt abgeleitet werden und in ihrem Rahmen Platz finden ? so lautet vielmehr die Frage. Die Antwort kann nur verneinend ausfallen, da die Natur als formales Erkenntnismittel eine solche Ableitung nicht zuläßt. Wird also die Wissenschaft als formaler Erkenntnisgrund auf die Angaben des Christentums angewendet, so kann das Resultat nur Glaubensbefeindung sein. Hierin besteht die sog. « Wissenschaftlichkeit » in allen Versuchen, die das genannte theologische Subjekt verwerfen. Sie wollen insgesamt die ausschließliche Herrschaft der Wissenschaft und ihrer Prinzipien in der Art durchführen, daß sie als einzige, formale Wertmesser dienen und anerkannt werden.

*Die naturalistische Glaubensbefeindung schließt sich prinzipiell auf die Natursächlichkeit ab. Die Geschlossenheit derselben gehört zu ihren Grunddogmen.* Das, was man natura naturata zu nennen pflegt, ist die einzige Gegebenheit für den Naturalismus. Die natura naturans kennt er nicht. Wird gelegentlich dieses Problem aufgeworfen, so hält

er es für unlösbar, für immer unerkennbar. Viele Formen des Naturalismus sprechen allerdings vom Urprinzip ; sie identifizieren es aber mit der natura naturata, die nur dessen immanente Entwicklung ist. Daher gehören alle Arten des Monismus zum Naturalismus, sind dessen ontologische Formulierungen. Die erkenntnistheoretischen Erscheinungen kann man unter dem Namen « Rationalismus » zusammenfassen. Der oberste Grundsatz desselben lautet : der menschliche Verstand vermag nur in jener Form, in welcher er tatsächlich erscheint (sec. rationem specificam), die Wahrheit zu erreichen und zu betrachten. Über diesen Kreis kann er weder in eigener Kraft, noch mit fremder Hilfe erhoben werden [1]. Sollte also diese geschlossene Naturkausalität durchbrochen werden, so kann die Wissenschaft nur mit entschiedenem « Nein » und « Unmöglich » antworten und dagegen protestieren. *Subjektiv können die Verstandeskräfte nicht erweitert und gestärkt werden, um in einen neuen, höheren Lebensraum zu gelangen. Objekte aber, deren Erkenntnisgrund nicht die Natur ist, durchbrechen derart die geschlossene Naturursächlichkeit, daß sie für den Verstand nie vergegenständlicht werden können.* Sollte also eine höhere Ordnung von Wahrheiten existieren, so ist sie für den Menschen als nicht existierend zu betrachten : er kann sie nicht erkennen, ja nicht einmal in ihre Nähe gelangen. Jeder Versuch, die abgeschlossene Naturkausalität zu durchbrechen, ist vergeblich. Die Mitteilung und Belehrung durch Offenbarung ist eine Fabel und würde die Rechte des Verstandes verletzen, der darauf eingestellt ist, der eigene Herr zu sein und keine Einmischung in seine Selbstheit zu dulden. Daher wird der Rationalismus als die Proklamierung der Verstandes-Autonomie charakterisiert. In einzelnen Zweigen desselben wird diese Autonomie soweit betont, daß der menschliche Verstand als einzige Quelle der Erkenntnis und Wahrheit erklärt wird.

### 3. *Theoretische und praktische Grundlagen der Glaubensbefeindung*

Das Gebiet, auf dem der Verstand uneingeschränkt herrscht, wird verschieden begrenzt und umschrieben, so daß die einzelnen Arten des Rationalismus je nach dieser Begrenzung unterschieden werden. Erblickt man die vom Menschen erfaßbaren Gegenstände in den Angaben der Sinne, so entstehen die unter dem Namen des *Positivismus* zusammengefaßten Systeme. Sie unterscheiden sich voneinander meistens prinzi-

[1] Wie wir dies denken, ist aus dem zu ersehen, was wir oben über die Natur des Verstandes gesagt haben.

piell, oft aber nur dem Grade nach. Unter ihnen hat der *Sensismus* eine besondere Bedeutung, insofern er das menschliche Geistesleben derart auf die Sinne beschränkt, daß nach seiner Behauptung die Angaben derselben in einem höheren, geistigen Wert gar nicht ausgedrückt werden können. Die Versuche, zu allgemeinen, ewigen Werten zu gelangen, sind also vergeblich ; sie können zu nichts anderem führen als zu sinnenhaften Schemata, die in sich konkret und zufällig sind und nur im Namen eine gewisse Allgemeinheit zur Schau tragen [1]. So ist der Positivismus die Geburtsstätte des *Nominalismus*, der bei der Glaubensbefeindung eine große Rolle spielt. *Steht hinter dem Namen nichts Festes, sachlich Gegebenes, so ist einerseits das Interesse an den Namensgegebenheiten sehr gering, andrerseits aber ist die Bedeutung der Worte nach Belieben drehbar, so daß der gewünschte Sinn leicht herauszuholen ist.*

Man wird nicht allen Arten der Glaubensbefeindung den wissenschaft-

[1] Weitere Formen, mit denen man sich den Abschluß auf die Gegenstände des Verstandes vorstellt, haben wir oben beschrieben. Die Autonomie des Verstandes wird von Kant prinzipiell proklamiert und dabei der reale Wert der Begriffe geleugnet. Daher der Name seines Systems « Konzeptualismus ». Die Begriffe sind einfache Formeln, logisch annehmbare Schemata, wobei unbekannt ist, ob und was hinter ihnen steckt, oder ihnen entspricht. Daher der Name « Agnostizismus ». Auch der gemäßigte Realismus wird in den Begriffen Formeln erblicken. Dazu ist er auf Grund der schematisierenden Einstellung des Verstandes genötigt. Für ihn bedeutet die Phrase nur, daß unsere Begriffe nicht die volle, erschöpfende Wahrheit (essentia atoma), sondern nur das wesentliche Gerippe (essentia universalis) wiedergeben ; sie sind aber nicht der Niederschlag von subjektiven Eindrücken, sondern Ausdruck der Realität, die in ihnen unvollkommen zwar, aber unleugbar aufscheint. So wie die mathematischen Formeln nicht gehaltlos sind, sondern die Gesetze der Zahl ausdrücken, so sind auch die übrigen Begriffe zwar Formeln, aber sie spiegeln die Gesetze der Realität wieder, von welcher sie abgezogen wurden.

Der Kant'sche Intellektualismus hat eine Reihe weiterer Versuche erzeugt und das Denken in eine Sackgasse geführt, in der der « ganze » Mensch sich nicht wohlfühlen und bewegen konnte. Als Reaktion entstand in verschiedenen Schattierungen der Existentialismus und die Philosophie des Lebens. Der Positivismus vermag keine Weltanschauung zu geben, der Konzeptualismus aber ist wirklichkeitsfremd. Keiner von beiden vermag den Bedürfnissen des Menschen als solchen zu entsprechen. Deshalb will man zum Wertmesser der Wahrheit entweder die existentiale Einstellung oder das Leben machen. Mit der Betonung des Konkreten verbleiben diese Richtungen im Bannkreis des Positivismus und, obwohl sie mit ihm und auch mit dem Konzeptualismus brechen wollen, bleiben sie mit ihnen verwandt. Teils dadurch, daß sie die Erkenntnis auf immanente Prinzipen gründen, hauptsächlich aber dadurch, daß sie dieselbe auf die Grenzen der Natur abschließen. Dem Rationalismus gegenüber vertreten sie den Irrationalismus, indem sie die begrifflich abgegrenzte Erkenntnis verachten ; aber durch die Betonung der Immanenz bleiben sie im Bannkreis des Rationalismus.

lichen Ernst absprechen. Sie wollen der wissenschaftlichen Überzeugung zu ihrem Rechte verhelfen. Ihre Korrektur ist in diesem Fall von der vorurteilslosen Revision ihrer Prinzipien zu erwarten. Selten kommt es aber vor, daß die Glaubensbefeindung nicht von den Wünschen des *affektiven* Lebens bedingt ist. Die Religion als solche stellt an den Menschen Forderungen, die ihm große Opfer auferlegen. Die Unterwerfung unter ein höchstes Wesen, seine Anerkennung und Verehrung, der unbedingte Gehorsam, den man ihm leisten muß, sind gewiß keine bequeme Last für ein vernunftbegabtes Wesen, welches sein eigenes Schicksal selbst und allein lenken möchte. Daher die unwillkürliche Regung des Willens gegen die Religion, die, wenn sie durch vernunftgemäße Überlegungen nicht geregelt und überwunden wird, die Quelle von religionsfeindlicher Gesinnung wird und schließlich das ganze Gemüt des Menschen beherrscht. Hieraus ist oft die Entscheidung für wissenschaftliche Systeme zu erklären, die an sich religionsfeindlich sind; hieraus stammt die Indifferenz gegenüber der Religion oder ihre direkte Verachtung; hieraus kann sich endlich der Nominalismus nähren, um die Angaben der Geschichte und der Wissenschaft nach den Wünschen des affektiven Lebens einzustellen.

Auf diese wohlbekannte Tatsache haben wir nur deshalb hingewiesen, um auch die wissenschaftlich weniger begründeten Formen der Glaubensbefeindung zu skizzieren. Können wir die rein vernunftgemäß eingestellten Arten derselben definieren als *Erklärung des Christentums bloß nach den Forderungen der formalen Erkenntnismittel der Wissenschaft*, so lassen sich die übrigen Formen unter dem Merkmal zusammenfassen: *Anwendung der Wünsche des affektiven Lebens auf die Beurteilung des Christentums.* Stimmt dieses mit denselben überein, so kann ihm eine praktische Wahrheit nicht abgesprochen werden: es ist brauchbar, nützlich sowohl für das individuelle Leben wie für die Gemeinschaft, um die niedrigen Triebe des Herdenmenschen zu dämpfen, der gedankenlosen Menge mit der Betonung der zukünftigen Seligkeit eine Art Narkotikum in den Leiden und Unebenheiten des menschlichen Lebens zu reichen. Widerspricht aber das Christentum den Wünschen des affektiven Lebens, so ist es zu verwerfen, weil unbrauchbar und unnütz. In diesem Punkt trifft sich diese Art der Glaubensbefeindung mit der sog. rein wissenschaftlichen. In der Abweisung des Christentums stimmen sie überein, wenn sie auch hierzu auf verschiedenen Wegen gelangen. Sie können indessen die geschichtliche Tatsache nicht leugnen. Das Christentum behauptet sich kraft seiner Existenz. Sein Einfluß auf das

Leben der Einzelnen, der Gesellschaft und auf die Kultur kann nicht in Abrede gestellt werden. Woher stammt es, wie ist sein unleugbarer Einfluß zu erklären? Auf diese Fragen gibt man die Antwort meistens im Lichte der Wünsche des affektiven Lebens. Daher kann man diese Art der Glaubensbefeindung als die praktische bezeichnen, bei welcher nicht so sehr die Argumente, als die Gewinnung des Affektes maßgebend ist.

«Betrüger haben das Christentum ausgedacht», so sagt man, um die unwissende Menge irrezuführen und dem allgemeinen religiösen Trieb einen neuen Gegenstand zu geben. Das Christentum ist bloß ein Narkotikum. Die praktische Glaubensbefeindung erreicht einen ganz besonderen Erfolg mit solchen Aussprüchen und Behauptungen. Die kritiklose Menge kann auf diese Weise vom Christentum am leichtesten abwendig gemacht werden. Die oben beschriebene religiöse Abneigung findet hierin ihre Nahrung und endgültige Beruhigung. Nachdem der Stifter des Christentums, Jesus von Nazareth, insbesondere aber seine Apostel als bewußte, oder höchstens wohlmeinende Betrüger, die Dokumente (Heilige Schrift) endlich als Fälschungen erklärt werden, meint man alles getan zu haben, um ihm den Todesstoß zu geben. — «Das Christentum ist Menschenwerk», heißt es weiter. Man umgab gewisse geschichtliche oder auch Naturereignisse mit einem überirdischen Glanz. Daher die Versuche, dieselben zu verdunkeln und in unverständliche Formeln zu gießen, jedenfalls aber ihre Erklärung in übernatürlichen Ursachen zu suchen. Die Angaben der sog. Offenbarung sind einfache Mythen, so wie die Lehren der übrigen Religionen. Zu ihrer Erklärung genügt es, zum religiösen Trieb zu flüchten. Seine Unruhe ist wohlbekannt. Zu seiner Beruhigung braucht es Gegenstände, die den Forderungen der Zeiten, der Kulturstufe usw. entsprechen. Der menschliche Wissensdrang empfängt dieselben mit großer Freude, und falls sie schön, erhaben und brauchbar sind, schließt er sich denselben ohne besondere Kritik und Anstrengung an. Eine solche Gestaltung will man auch im Christentum erblicken, in dem infolgedessen nach dem Endurteil der Glaubensbefeindung weder ein realer, noch weniger ein übernatürlicher Wert zu finden ist. Aus ähnlichen Überlegungen geht die neueste religiöse Theorie hervor, die in ihm nichts anderes als einen Abschlag des Blutes erblickt. Daher die entschiedene Ablehnung des Christentums für jene Völker, deren Blut und körperliche Beschaffenheit an seinem Zustandekommen nicht mitgewirkt haben.

### *4. Hindernisse der wohlwollenden Indifferenz*

Zusammenfassend können wir von der naturalistischen Gottesbefeindung feststellen, daß man von ihr eine *wohlwollende Indifferenz nicht erwarten* kann. Die *prinzipielle Leugnung Gottes*, oder *wenigstens eines persönlichen höchsten Wesens*, kann dem Christentum nur feindlich gegenüberstehend sein. Die Proklamierung der Natur als des einzigen formalen Erkenntnismittels verschließt den Weg zur Offenbarung einfachhin und vollständig. Jeder Versuch, dem Naturalismus die Formel des Christentums verständlich zu machen, ist vergeblich. Nur eine Abweisung ist zu erwarten, und zwar in der schroffsten Form, da die prinzipielle Abschließung auf die Natur mit dem Inhalt des Christentums nicht vereinbar ist.

Im Rahmen des Naturalismus kann man eine intellektualistische und eine voluntaristische Richtung unterscheiden. Sie sind wesentlich nicht verschieden. Nur nach dem Wertungsprinzip kann man eine Artunterscheidung bestimmen: die Forderungen der Vernunft und des Willens trennen sie voneinander, und dies mit einer Zähigkeit, die oft den Schein einer beachtenswerten menschlichen Bemühung erweckt. Die Nichtigkeit dieses Vorgehens aufzudecken, ist eine besondere Aufgabe der Glaubensverteidigung. Man kann sich mit dem Naturalismus auf rein philosophischer Grundlage auseinandersetzen. Man wird dem Positivismus die Oberhoheit der geistigen, allgemeinen Werte gegenüberstellen, dem Konzeptualismus aber den realen Wert der Begriffe vorhalten. Die verschiedenen Formen des Monismus wird man mit der Notwendigkeit der Annahme eines überweltlichen Urprinzips widerlegen, die voluntaristische Einstellung endlich damit abweisen, daß der Wille nicht die Urgegebenheit sein kann, in der Form des menschlichen, von den sinnlichen Begierden verführbaren Willens aber gar nicht geeignet ist, um ein Lebensprinzip, geschweige denn ein gestaltendes Element der Weltanschauung sei.

Die Zurückweisung der einzelnen Systeme wird mit den Waffen der Philosophie geführt. Sie sind einander feindlich gegenübergestellt und deshalb ist ihre gegenseitige Bekämpfung unvermeidlich. Dieser Kampf führt gewöhnlich kein positives Resultat herbei. Eine Verständigung ist unmöglich, und die Systeme leben weiter, bis sie im Laufe der Zeit veralten und als Antiquitäten behandelt werden. Die Glaubensverteidigung kann an allen diesen Systemen nicht interesselos vorbeigehen. Die rein philosophische Auseinandersetzung und Bekämpfung ist an sich

nicht ihre Aufgabe, aber ihre Kritik vom Standpunkt des theologischen Subjektes aus ist unerläßlich. Denn die Bekämpfung desselben ist das hauptsächliche Ziel der naturalistischen Glaubensbefeindung. Daher muß die Apologetik ihre Schwierigkeiten lösen, ihre Argumente zurückweisen. Dies setzt aber die philosophische Kritik voraus, so daß ein großer Teil der apologetischen Arbeit den Schein erweckt, als wenn da bloß Philosophie getrieben würde. Dies ist aber nicht der Fall. Das eigentliche charakteristische Merkmal jeder Gegebenheit ist ja nach seinem formalen Element zu bestimmen. Wo aber einzelne Bestände nicht in sich vollwertig oder Tätigkeitsweisen nicht Selbstzweck sind, dort kann man die Wertung nur nach jenem gemeinsamen Prinzip vornehmen, auf welches sie hingeordnet sind. Weil aber das *Ziel der Apologetik* die *Verteidigung und Rechtfertigung des theologischen Subjektes* ist, erhält der mannigfache Stoff und die vielgestaltige Arbeitsweise eine einheitliche Formung : sie gehören zur *Theologie*. So auch die philosophische Bekämpfung des Naturalismus.

*(Fortsetzung folgt.)*

# Endziel, Glück und Pflicht des Menschen

Von P. Dr. Matthias THIEL O. S. B. (S. Anselmo) Rom.

## I. Das Problem

Nach Aristoteles [1] erlangt der Mensch seine Vollendung nur in einer durch weise Gesetze geleiteten Gesellschaft. Deshalb hält der Stagirite den Mann, der als Erster eine Gemeinschaft gegründet hat, für den Urheber der größten Güter. Wie der mit Hilfe der Gesellschaft zu seiner Vollendung gelangte Mensch das vollkommenste aller Lebewesen, so ist für ihn ein Mensch « ohne Gesetz und Recht das schlechteste von allen ». Man mag auch in der Geschichte so weit zurückschauen wie man will, man wird finden, daß die Menschen zu allen Zeiten in Gemeinschaften und nach bestimmten Gesetzen gelebt haben. Nach dem Buche Genesis machten nicht einmal unsere Stammeltern im Paradiese davon eine Ausnahme. Daher muß das Gesetz als solches wirklich eine Wohltat für den Menschen sein. Und der hl. Thomas drückt nur eine allgemeine Überzeugung aus, wenn er das Gesetz bestimmt als eine « Vernunftordnung zum Gemeinwohl, verkündigt von dem, der die Obsorge für das Gemeinwesen trägt » [2].

Aber auf der anderen Seite ist die Geschichte aller Völker und aller Zeiten auch angefüllt von Schwierigkeiten der Menschen in der Beobachtung der bestehenden Gesetze, und gibt es kaum ein Gesetz, dessen Geltung und Zweckmäßigkeit nicht von Zeit zu Zeit geleugnet oder zum mindesten angezweifelt wird. Man teilt die Gesetze ein in notwendige Naturgesetze und vom freien Willen ihres Erlassers abhängige positive Gesetze. Nicht einmal den ersten gehorcht der Mensch immer mit ganzer Bereitwilligkeit. So ist das Maßhalten im Genuß von Speise und Trank ein Naturgesetz, trotzdem wird es nur von weni-

[1] Polit. I 2.

[2] S. Th. I-II 90, 4 : « Ordinatio rationis ad bonum commune ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata. » Übersetzung von *Gredt*, Die aristotelisch-thomistische Philosophie. Freiburg 1935. Bd. II 287.

gen vollkommen befolgt. « Wer ist's, o Herr », frägt der hl. Augustinus in seinen Bekenntnissen (X 31), « der sich nicht zuweilen um ein Kleines über die Grenzen der Mäßigkeit fortreißen ließe ? » Gerade die kleinen und unfreiwilligen Verstöße dagegen beweisen am besten, daß dem Menschen auch die Beobachtung des Naturgesetzes nicht so ganz leicht fällt.

Besonders lehrt die Geschichte, daß es immer gefährlich ist, über die Notwendigkeit bestimmter Gesetze nachzudenken. Wir sehen das gleich zu Beginn sowohl der griechischen als der indischen Philosophie. Sobald man die althergebrachten Gesetze zum Gegenstand philosophischer Betrachtungen machte, geriet alles ins Wanken. Und das gleiche hat sich in der Folgezeit so oft wiederholt, daß man fast den Eindruck gewinnt, als seien die Gesetze doch nicht mehr als notwendige Übel. Auf jeden Fall hat das Gesetz viel Ähnlichkeit mit einer Arznei, von der man nicht mehr nimmt, als unbedingt notwendig ist. Ungeachtet ihrer wesentlichen Hinordnung auf das Glück und die Wohlfahrt derer, für die sie gegeben sind, wird niemand es wagen, das Glück eines Staates nach der Zahl seiner Gesetze zu berechnen.

So sehen wir, daß das Gesetz zwei Seiten hat : nach der einen erscheint es durchaus begehrenswert, ja unbedingt notwendig ; nach der anderen aber nicht weniger unbequem, zuweilen sogar recht lästig. Und auch das zweite gehört zum Wesen des Gesetzes. Denn es kommt daher, daß jedes Gesetz dem Menschen wesentlich eine Verpflichtung auferlegt, gegen jede Verpflichtung aber hat der Mensch eine angeborene Abneigung, weil sie die Freiheit seines Willens einschränkt.

Wäre das menschliche Glück das letzte Ziel der Gesetze, dann ständen wir hier vor einem inneren Widerspruch. Denn das Gesetz würde dann den Menschen gleichzeitig auf ein Ziel hinordnen und von ihm fernhalten. Nehmen wir aber an, jedes Gesetz habe außer dem Glücke wesentlich noch ein zweites Ziel, und zwar so, daß auch das Glück diesem zweiten Ziele untergeordnet ist, dann entsteht für uns eine andere Schwierigkeit. Denn es ist nicht ohne weiteres klar, wie das Glück eine solche Unterordnung unter ein noch höheres Ziel verträgt. Sein Glück will der Mensch so naturnotwendig, daß es ihm einfach unmöglich ist, das Verlangen nach ihm bei irgend einer Handlung ganz auszuschalten. Und nicht bloß das, sobald der Mensch sein Glück erreicht hat, hört in ihm die Fähigkeit auf, noch weiter zu streben. Wie also soll das Gesetz den Menschen so auf sein Glück hinordnen können, daß es ihn zugleich verpflichtet, nicht das Glück selbst,

sondern etwas anderes als sein Endziel zu erstreben ? Mit anderen Worten, enthält nicht auch eine solche Mittelstellung des Glückes zwischen Endziel und Pflicht des Menschen einen inneren Widerspruch ? Der Lösung dieses Problems sollen die folgenden Untersuchungen dienen. Zugleich möchten wir eine Antwort finden auf die andere, immer wieder gestellte Frage, ob die Bezeichnung der scholastischen Ethik als einer « Glücksethik » ganz zutreffend sei, oder ob ihr besser ein anderer Name gegeben werde.

## II. Natur des menschlichen Glückes

1. *Einleitende Begriffsbestimmung des Glückes im allgemeinen.* Unter Glück kann man sowohl eine Sache als einen Zustand verstehen. Im ersten Falle meint man damit ein Gut, dessen Besitz seinem Subjekte ein gewisses Wohlsein bereitet, im zweiten dagegen dieses subjektive Wohlsein selbst.

2. *Unvollkommenheit des menschlichen Erdenglückes.* Das subjektive Glück des Menschen hier auf Erden unterscheidet sich von dem göttlichen und dem der geschaffenen Geister neben anderem wesentlich auch dadurch, daß es nur unvollkommen ist. Denn Gott kommt das Glück von Natur zu, so daß bei Gott Sein und Glücklichsein dasselbe sind ! [1] Und bei den geschaffenen reinen Geistern genügte ein einziger, mit der Zeit nicht meßbarer Akt der Entscheidung für oder wider Gott, um sie in alle Ewigkeit vollkommen glücklich oder vollkommen unglücklich zu machen. Dem Menschen dagegen steht sein ganzes Leben hindurch das Glück als Ziel vor der Seele, und was immer er in diesem Leben erreicht, ist nur ein kleiner Bruchteil von dem, was er als sein Glück ansieht [2]. Was er in diesem Leben Glück nennt, ist ein Zustand der Zufriedenheit. Denn sagt jemand, er sei zufrieden, dann will er damit zu verstehen geben, sein Begehren und Sehnen sei zwar bis zu einem gewissen Grade, aber doch nicht ganz erfüllt. Bringt einer es nicht einmal so weit, daß er trotz aller nicht aus der Welt zu bringenden Unvollkommenheiten wenigstens zufrieden bleibt, dann ist er überhaupt nicht glücklich.

[1] *Augustinus*, Confessiones, XII, 3 : « Tu ... solus simpliciter es, cui non est aliud vivere, aliud beate vivere, quia tua beatitudo es. » *Thomas*, S. Th. I 62, 4 : « Soli Deo beatitudo perfecta est naturalis ; quia idem est ei esse et beatum esse. Cuiuslibet autem creaturae esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. »

[2] *Thomas*, St. I-II 2, 7.

3. *Bedürfnis des Menschen nach einem vollkommenen Glück.* Daß der Mensch gleichwohl ein tiefes Bedürfnis nach vollem Glück in der Seele hat, läßt sich sowohl a posteriori als a priori beweisen. Denn jeder weiß aus eigener Erfahrung, daß ihn gerade dieses Bedürfnis bei keinem Erfolg ruhen läßt, sondern von Unternehmen zu Unternehmen weitertreibt. Und es ergibt sich auch aus der Natur der Sache. Hätte der Mensch kein Bedürfnis nach vollem Glücke, dann hätte er überhaupt kein Bedürfnis nach Glück. Denn das Unvollkommene kann immer nur um des Vollkommenen willen begehrt werden. Daß aber der Mensch überhaupt ein Bedürfnis nach Glückseligkeit hat, ist die notwendige Folge davon, daß auch seine Erkenntnisfähigkeiten und Strebevermögen nicht gleich von Anfang an ihre letzte Wirklichkeit haben, sondern zu dieser noch im Zustande der Möglichkeit sind.

4. *Dieses Bedürfnis nach Glück kann nicht eitel sein.* Aber gibt es denn ein volles Glück ? In dieser Frage scheiden sich die Menschen in zwei große Lager. Das eine wird von denen gebildet, die der Überzeugung sind, daß der Mensch seine volle Bestimmung erst nach dem Tode erreicht und daher dieses Leben durch ein besseres Jenseits abgelöst werde. In dem anderen Lager sind alle Leugner der Metaphysik vereinigt. Für diese letzten ist das volle Glück nur ein reines Gedankending. Daher kann der Mensch nichts Besseres tun, als auf das Fehlende des Erdenglückes mit stummer Resignation einfach verzichten [1].

Wie weit ein solches einzig als möglich anerkanntes irdisches Glück auch im günstigsten Falle von dem vollen Glücke entfernt bleibt, sagt uns am besten *Goethe* in einem Gespräche mit Eckermann vom 27. Januar 1824 : « Man hat mich immer als einen vom Glück besonders Begünstigten gepriesen ; auch will ich mich nicht beklagen und den Gang meines Lebens nicht schelten. Allein im Grunde ist es nichts als Mühe und Arbeit gewesen, und ich kann wohl sagen, daß ich in meinen fünfundsiebzig Jahren keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt. Es war das ewige Wälzen eines Steines, der immer von neuem gehoben sein wollte. »

Auf die Frage, ob es denn wirklich ein volles Glück gebe, antwortet Thomas [2], ein solches in der Natur des Menschen liegendes

[1] Vgl. *Karl Jaspers,* Psychologie der Weltanschauungen. Berlin 1929 [3], und *Albert Schweitzer,* Kultur und Ethik. München 1923.

[2] C. G. II 33 : « Impossibile est naturae appetitum vanum esse. » II 55 : « Impossibile est naturale desiderium esse inane. » Vgl. III 44.

Bedürfnis könne unmöglich eitel sein. Nimmt man Glück objektiv für das beglückende Gut, dann liegt in dem Bedürfnis des Menschen nach ihm der Ansatzpunkt zu einem Gottesbeweis. Nimmt man dagegen Glück für das entsprechende Wohlsein, dann setzt der Satz des Aquinaten voraus, daß es einen Gott gibt, der alles weise geordnet hat. Denn ohne diese Voraussetzung ist nicht einzusehen, warum nicht auch allgemein angeborene Bedürfnisse unbefriedigt bleiben können.

Eitel wäre das dem Menschen angeborene Glücksbedürfnis auch dann, wenn das ganze erreichbare Glück nicht mehr wäre als das Bewußtsein, nützlich zu sein und die unendliche Reihe möglicher Kulturgüter wieder um eines oder mehrere bereichert zu haben [1]. Dagegen ist es nicht unmöglich, daß ein solches natürliches Glücksbedürfnis nur mit *übernatürlichen* Mitteln vollkommen befriedigt werden kann. Wie nämlich die tägliche Erfahrung lehrt, hängt das Glück eines Menschen wesentlich ab von seiner Zielsetzung. Das Ziel aber, das jemand sich setzt, braucht nicht notwendig schon mit eigenen Mitteln erreichbar zu sein. Das ist sogar in den allerwenigsten Fällen möglich. Fast alle unsere Ziele sind derart, daß wir zu ihrer Verwirklichung der Mithilfe anderer bedürfen. Besonders aber haben wir bei allem die Mitwirkung Gottes notwendig. Und darum steht nichts im Wege, daß Gott dem Menschen auch das Bedürfnis nach etwas mit rein natürlichen Mitteln nicht Erreichbarem eingepflanzt hat [2].

Wir sehen hier ab von der Unterscheidung zwischen natürlichem und übernatürlichem Endziel des Menschen. In dem gegenwärtigen Zustand der durch die Sünde geschwächten Natur bedarf der Mensch schon zur Erreichung seiner natürlichen Bestimmung der Gnade Gottes.

5. *Nur ein unendliches Gut kann den Menschen vollkommen glücklich machen.* Damit der Mensch sich ganz glücklich fühlt, muß er im Besitze eines unendlichen Gutes sein [3]. Weil nämlich sein Verstand die ratio boni, d. h. das Gutsein überhaupt, in keinem begrenzten Gute ganz erschöpft findet, kann der ihm folgende Wille auch in keinem begrenzten Gute seine volle Befriedigung finden. Daher ist die volle

[1] Vgl. *Thomas,* In Eth. Nic. I lect. II (Pitotta Nr. 21).

[2] *Thomas,* In Boeth. De Trinitate VI 4 ad 5 : « Nobis sunt indita principia, quibus possumus nos praeparare ad illam cognitionem perfectam substantiarum, non autem quibus ad eam possumus pertingere. Quamvis enim homo naturaliter inclinatur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis. »

[3] Vgl. *Thomas,* C. G. III 37.

Glückseligkeit des Menschen kein Zustand, der durch die Ansammlung möglichst vieler endlicher Güter geschaffen werden könnte. Im Gegenteil, je größer die Zahl der Güter ist, die einer braucht, um glücklich zu sein, desto weiter ist er noch von der vollen Glückseligkeit entfernt. Der ganz Glückliche freut sich nur über den Besitz eines einzigen Gutes, das aber ist unendlich und heißt Gott.

6. *Positiver Beitrag der geschaffenen Dinge zum unvollkommenen Glücke des Menschen auf Erden.* Danach scheinen die geschaffenen Güter den Menschen am Erlangen seiner vollen Glückseligkeit nur zu hindern. Aber das Unvollkommene hat zwei Seiten : nach der einen ist es die Beraubung der letzten Vollkommenheit, und nach der anderen wenigstens schon ein Anfang dessen, was im Zustande der Vollkommenheit seine letzte Vollendung findet. Stammte diese Welt von einem bösen, widergöttlichen Prinzip, dann könnte sie uns nur der Glückseligkeit berauben. Weil sie aber von Gott erschaffen ist, kann sie uns wenigstens schon einen Anfang der Glückseligkeit vermitteln. Denn indem Gott die Welt erschuf, gab Er ihr zugleich Anteil an seiner eigenen Gutheit, und kraft dieser Teilnahme an der göttlichen Gutheit sind auch schon die Dinge dieser Welt imstande, den Menschen bis zu einem bestimmten Grade glücklich zu machen [1].

Wie weit diese Fähigkeit der geschaffenen Dinge, den Menschen zu beglücken, reicht, zeigt das Glück des Sünders. Trotz aller Enttäuschungen, die er mit seinen « Glücksgütern » erlebt, ist auch der Sünder bis zu einem gewissen Grade glücklich. Nur ist sein Glück so äußerlich, daß es ihm jeden Augenblick geraubt werden kann.

In dieser Auffassung, daß auch die geschaffenen Dinge etwas zum unvollkommenen Glücke des Menschen beitragen können, steckt ein Optimismus, zu dem wir auch kommen auf Grund der thomistischen Lehre, daß alle untermenschlichen Geschöpfe auf den Menschen hingeordnet sind, um durch ihn ihr Endziel zu erreichen [2]. Denn weil sie aus Gott hervorgegangen sind, müssen sie auch wieder zu Gott zurückkehren [3].

[1] Vgl. *Thomas*, De Verit. 22, 2 ; S. Th. I 65, 2.

[2] *Thomas*, IV Dist. 48, 2 1 : «Omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur ; unde et omnia dicuntur ei esse subiecta. (Ps. 8, 8) Serviunt ei dupliciter : uno modo, ad sustentationem vitae corporalis ; alio modo, ad profectum divinae cognitionis, in quantum homo, per ea quae facta sunt, invisibilia Dei conspicit. » Vgl. C. G. III 112.

[3] *Thomas*, De Verit. 20, 4 : « Sicut creaturae imperfecte essent, si a Deo procederent et ad Deum non reordinarentur, ita imperfectus esset creaturarum a Deo exitus, nisi reditio in Deum exitum adaequaret. »

Das aber können sie nur mittels des Menschen vollkommen erreichen, und so, daß sie zugleich dem Menschen helfen, zum gleichen Ausgangspunkt zurückzukommen. Läge es also in ihrer Natur, den Menschen unglücklich zu machen oder von Gott fernzuhalten, dann widerspräche das ihrer mittelbaren Hinordnung auf Gott als letztes Ziel.

7. *Warum aber die sinnlichen Genüsse nicht einmal die sinnlichen Strebevermögen des Menschen ganz befriedigen.* Gegen diesen Optimismus kann man einwenden, daß die sinnlichen Genüsse nicht einmal die sinnlichen Strebevermögen ganz befriedigen. Der Prediger sagt (1, 8) : « Nicht satt wird das Auge vom Sehen, nicht voll vom Hören das Ohr. » Und *Boethius* schreibt in seinem Buche « Trost der Philosophie » [1] : « Was soll ich nun von den Gelüsten des Körpers sagen ? Das Begehren ist voll Angst, die Sättigung voll Reue. Wieviel Krankheiten, wie unerträgliche Schmerzen pflegen sie gewissermaßen als Frucht ihrer Nichtsnutzigkeit dem Körper der Genießer zu bringen. Was ihre Erregung Angenehmes haben soll, weiß ich nicht, daß aber der Ausgang der Lust traurig ist, wird jeder einsehen, der sich an seine Begierden erinnern will. Wenn sie Glück entfalten könnten, so ist kein Grund, nicht auch das Vieh für glückselig zu halten, dessen ganze Absicht dahin geht, eine körperliche Leere auszufüllen » . . .

« Dies hat an sich das Vergnügen :
Der Genuß birgt nur den Stachel,
Wie der Schwarm der Bienen gibt es
Süßen Honig, dann beflügelt
Flieht's und läßt den Widerhaken
Und die Wünsche nur im Herzen. »

Über die Abhängigkeit der sinnlichen Freuden von den geistigen schreibt Max *Scheler* in seinem Buche « Der Formalismus in der Ethik und die moderne Wertethik » [2] : « Es ist ein ganz eigentümliches Phänomen, daß uns sinnliche Vergnügen oder harmlose äußerliche Freuden (z. B. an einem Feste oder an einem Spaziergang) dann und nur dann voll befriedigen, wenn wir in der zentralen Sphäre unseres Lebens uns befriedigt fühlen . . . wogegen umgekehrt bei Nichtbefriedigung in jenen zentralen Schichten an die Stelle der vollen Befriedigung an dem Fühlen der niederen Werte sofort ein unbefriedigtes rastloses Suchen nach

[1] Buch III. Prosa und Poesie VII. Übersetzung von *Eberhard Gothein.* Berlin 1932.

[2] Halle 1927 [3], 95.

Genußwerten tritt, so daß man geradezu schließen kann, daß jede der Tausend Formen des praktischen Hedonismus immer ein Zeichen einer 'Unbefriedigtheit' hinsichtlich der höheren Werte ist. »

Aber das alles beweist nur, daß im Menschen die sinnlichen Strebevermögen höhere Anforderungen an ihren Gegenstand stellen als im Tiere. Im Tiere dienen die sinnlichen Strebevermögen ganz der ernährenden Seele, sodaß sie immer nur deren Bedürfnis nach Nahrung, Wachstum und Zeugung zu befriedigen suchen. Im Menschen dagegen stehen sie zu dem geistigen Strebevermögen, dem Willen, in dem gleichen Verhältnis wie die Sinne zum Verstande. Wie die Sinne, so haben auch sie zwar nur Körperliches zum eigentümlichen Gegenstand, aber so, daß sie im Menschen bis zu einem gewissen Grade auch am Geistigen Anteil erhalten. So nimmt der Gesichtssinn an sich nur Farben wahr, und das Gehör nur Töne, aber im Menschen sind diese beiden Sinne schon fähig, auch am Schönen Gefallen und am Häßlichen Mißfallen zu finden. Und ähnlich verhält es sich mit den beiden sinnlichen Strebevermögen, dem verlangenden und dem zornmütigen (appetitus concupiscibilis, app. irascibilis). Auch sie können im Menschen nicht nur von sinnlichen Gütern bewegt und angelockt, bzw. von sinnlichen Übeln abgeschreckt werden, sondern auch von geistigen Gütern und Übeln. Daher beten wir z. B. im Psalm 83 : « Cor meum et caro ea exultaverunt in Deum vivum. » Und unterscheidet man schon im gewöhnlichen Sprachgebrauch zwischen einfachen Leidenschaften und Affekten oder Gemütsbewegungen. Die ersten haben rein Sinnliches zum Gegenstand, die zweiten dagegen Geistiges. Das Tier hat deshalb kein Gemüt, weil seine sinnlichen Begehrungsvermögen von jener Teilnahme am Geistigen ausgeschlossen sind.

Das Verhältnis der beiden sinnlichen Strebevermögen zum Willen ist aber keineswegs so, daß sie diesem immer unbedingt gehorchen müßten. Wie die Scholastiker sagen, hat der Wille über die sinnlichen Strebevermögen nur ein dominium politicum, d. h. eine Gewalt, der sie auch widerstreben können. Und dazu sind sie auch so geneigt, daß Thomas [1] darin schon einen Wahrscheinlichkeitsbeweis für die Erbsünde sieht.

Außer diesem Widerstreben gibt es aber noch zwei andere Weisen, auf die sich die beiden sinnlichen Strebevermögen zu den vom Willen begehrten Gütern verhalten können. Die erste liegt im einfachen Un-

[1] C. G. IV 52.

bewegtbleiben. Man nennt den Zustand, in dem sich die Seele dann befindet, geistige Trockenheit. Auch er ist nichts weniger als beglückend. Die dritte Weise der sinnlichen Strebevermögen, sich zu einem vom Willen begehrten geistigen Gute zu verhalten, ist die des freudigen Mitmachens. In diesem Zustand erfreut sich die Seele eines vollkommenen Friedens. Mit ihm ist notwendig auch eine gewisse Glückseligkeit verbunden. Denn sind sowohl das geistige als die beiden sinnlichen Begehrungsvermögen befriedigt, dann ist der ganze Mensch befriedigt und somit alles gegeben, was zum Wesen der Glückseligkeit gehört.

8. *Die Glückseligkeit ist eine Beschaffenheit und zugleich ein Zustand.* In der Kategorientafel hat die Glückseligkeit ihren Platz offenbar im Prädikament der Beschaffenheit. Aber die Glückseligkeit ist keine Beschaffenheit, die nur ein Vermögen zu ihrem unmittelbaren Träger hat, wie die Wissenschaft oder die Tugend der Gerechtigkeit, sondern sie findet sich gleichzeitig in mehreren. Bezüglich der vollkommenen Glückseligkeit streiten die Scholastiker nur darüber, ob sie der Natur oder Ursächlichkeit nach früher im Verstande oder im Willen sei. Daher bestimmt sie *Boethius* mit Recht nicht als eine einfache Beschaffenheit, sondern als den durch den Besitz alles Guten vollkommenen *Zustand.* Denn sie ist wirklich ein Zustand voller Befriedigung, der dann eintritt, wenn Verstand und Wille bestimmte Beschaffenheiten erhalten haben. Näherhin gehören diese Beschaffenheiten zu denen, die zugleich Tätigkeiten sind, aber keine physischen Tätigkeiten, durch die etwas nach außen hervorgebracht wird, sondern rein metaphysische, in sich bleibende; denn sowohl das Erkennen als das Begehren hat an sich nur die Vervollkommnung seines Subjektes zum Ziele. Daher rechnen die Logiker Erkennen und Begehren zu den Habitus oder Gehaben [1].

9. *Plötzliches Entstehen der Glückseligkeit.* Ihrem Ursprung nach teilt man die Beschaffenheiten ein in solche, die aus ihrem positiven, und solche, die aus ihrem negativen Gegenteil entstehen. Die Glückseligkeit gehört zu diesen letzteren. Daher entsteht sie plötzlich.

10. *Steigerung der Glückseligkeit.* Wir haben schon im vorausgehenden gesagt (Nr. 2), daß Gott, die geschaffenen reinen Geister und der Mensch nicht auf die gleiche Weise glücklich sind. Es gibt wesent-

[1] Vgl. *Jos. Gredt,* Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. Freiburg 1937 [7], Nr. 188.

lich verschiedene Formen der Glückseligkeit. Aber diese Verschiedenheiten kommen nicht daher, daß eine Form der Glückseligkeit ein Merkmal mehr hat als die andere, sondern sie haben ihren Grund darin, daß ihre Subjekte Gott nicht auf die gleiche Weise erkennen und lieben können. So wie Gott Sich erkennt und liebt, kann kein Geschöpf Ihn erkennen und lieben, und so wie ein reiner geschaffener Geist Gott erkennt, tut es nicht einmal die Seele des Menschen im Zustande der Trennung vom Leibe. Daher ist unser Begriff von der Glückseligkeit, ähnlich wie die von « Intellekt » und « Wille », nur analog. Aber so verschieden diese Glückseligkeiten unter sich auch sein mögen, darin kommen sie doch überein, daß sie alle absolut einfach und unteilbar sind. Die Glückseligkeit des Menschen hier auf Erden hat das Besondere, daß sie in einem fort ihren Stärkegrad ändert, indem sie bald größer und bald kleiner ist. Die Zunahme einer Beschaffenheit ihrem Stärkegrad nach nennt man Steigerung (intensio). *Gredt* [1] bestimmt diese Steigerung : « Die Bewegung vom unvollkommenen Zustande einer Beschaffenheit zu ihrem vollkommeneren in demselben Untergrunde. »

In der Frage, wie eine solche Steigerung der Beschaffenheiten stattfindet, gehen die Ansichten weit auseinander. Nach thomistischer Lehre findet die Steigerung des Stärkegrades dadurch statt, daß « die Beschaffenheit in vollkommenerer Weise ihrem Untergrund mitgeteilt wird und diesen in vollkommenerer Weise verwirklicht » [2]. So hat der Mensch in seinem Verstande die Möglichkeit Gott zu erkennen. Diese Gotteserkenntnis ist eine Beschaffenheit, die den menschlichen Verstand gleich bei der ersten Ahnung von einem höheren Wesen zu verwirklichen beginnt, dann aber immer mehr verwirklicht, bis die Seele vom Leibe getrennt wird. Daher sind die vielen Stärkegrade dieser Gotteserkenntnis keine Beschaffenheiten, von denen eine der anderen hinzugefügt wird — auf diese Weise kann nur die Ausdehnung zunehmen — sondern sie verhalten sich so zueinander, daß jede folgende alle vorausgehenden vertieft und immer nur eine Beschaffenheit im Verstande ist, die Gotteserkenntnis genannt wird.

Bei unserer Glückseligkeit liegt die Sache insofern anders als bei unserer Gotteserkenntnis, als sie weder ein so einfaches Subjekt noch ein so einfaches Objekt hat. Denn wie wir sahen, sind unmittelbare Träger unserer Glückseligkeit im Zustande der Vereinigung unserer

[1] Die aristotelisch-thomistische Philosophie. I 254.
[2] A. a. O. 256.

Seele mit dem Leibe nicht nur der Verstand und der Wille, sondern kommen auch noch die Sinne und die sinnlichen Strebevermögen dazu. Denn auch diese müssen ja befriedigt sein, damit der Mensch sagen kann, es sei ihm recht wohl. Und auf der anderen Seite hat unser unvollkommenes Erdenglück eine noch weit größere Vielheit von Dingen zum Objekt, so daß sie verschieden umfangreich sein kann, was sich von der Gotteserkenntnis nicht sagen läßt. Diese hat sowohl ein ganz einfaches Subjekt als ein einfaches Objekt, nämlich auf der einen Seite den Verstand und auf der anderen Gott. Nichtsdestoweniger gilt auch von unserer Glückseligkeit das gleiche wie von einer Beschaffenheit mit einem einfachen Subjekt und einem ebenso einfachen Objekt. Auch sie wird in der Weise vollkommener, daß sie das Bedürfnis nach ihr tiefer und vollkommener befriedigt, m. a. W., die Möglichkeit, das Gute zu erkennen und sich an ihm zu erfreuen, mehr und mehr verwirklicht. Denn sie ist ja aus metaphysischen Tätigkeiten des Erkennens und Liebens zusammengesetzt, die als Beschaffenheiten dadurch vollkommener werden, daß sie höhere Stärkegrade erhalten. Was aber von ihren Teilen gilt, muß für sie auch als Ganzes zutreffen.

Was den Umfang oder die Zahl der geschaffenen Güter betrifft, die ein Mensch braucht, um sich glücklich zu fühlen, so haben wir schon bei der Unterscheidung zwischen vollkommener und unvollkommener Glückseligkeit bemerkt, daß dieselbe um so größer sein müsse, je weiter die Güter von dem unendlichen Gute entfernt liegen. In bezug auf ihren Glückswert gleichen die verschiedenen Güterarten einer Pyramide, die um so mehr an Umfang abnimmt, je weiter sie sich über dem Erdboden erhebt. Der ins Sinnliche verstrickte Sünder sucht in einem fort andere Dinge, die sein Glück vermehren können, dem Heiligen genügt das eine Notwendige.

11. *Glückseligkeit und menschliche Willensfreiheit.* Auch in Bezug auf die Glückseligkeit kommt dem Menschen eine große Freiheit zu. Denn er kann sowohl die vollkommene als die unvollkommene Glückseligkeit mit sehr verschiedenen Mitteln anstreben. Aber bei diesem freien Streben nach Glückseligkeit erlebt er die bittersten Enttäuschungen. Es heißt zwar im Sprichwort, des Menschen Wille sei sein Himmelreich, aber das ist durchaus nicht immer wahr. Des Menschen Wille kann auch seine Hölle sein. Um das zu verstehen, müssen wir uns an eine sehr wichtige Unterscheidung der Psychologie erinnern.

Dort wird den Beweisen für die menschliche Willensfreiheit die Bemerkung beigefügt, daß es außer dem freien Wollen auch noch ein Naturwollen gebe [1]. Damit dem Menschen ganz wohl ist, genügt es nicht, daß sein freies Wollen erfüllt ist, sondern muß auch sein Wille als Natur befriedigt sein. Der Wille als freier Wille folgt dem Verstande, und damit er etwas will, genügt es, daß dieser daran *eine* gute Seite entdeckt hat. So reicht zum freien Begehren hin, daß eine Speise dem Gaumen zusagt. Damit aber etwas den Willen als *Natur* befriedigt, muß es dem ganzen Menschen in *jeder* Beziehung entsprechen. In der griechischen Philosophie haben der Akademiker *Polemon* und sein Schüler *Zenon*, der Begründer der älteren Stoa, und dann die Stoiker überhaupt als Erste « ein Leben im Einklang mit der Natur » als die notwendige Voraussetzung der Glückseligkeit gelehrt [2]. War auch ihre Auffassung von der Natur nicht ganz richtig, so haben sie doch mit dieser Lehre die immerwährende Philosophie um einen Gedanken bereichert, der später von den Vätern und den Scholastikern mit Freude aufgenommen und, aus seiner pantheistischen Umgebung herausgezogen, zu der heutigen scholastischen Lehre von der Natur als Offenbarungsprinzip der Sittenregel weiter ausgebaut wurde. Dadurch wird das Sprichwort, daß jeder seines Glückes Schmied sei, nicht unwahr, sondern nur auf die Grenzen der menschlichen Willensfreiheit eingeschränkt. Auch innerhalb der Schranken, die unserem freien Wollen durch die Natur gezogen sind, bleiben noch Möglichkeiten genug, unser Leben auf sehr verschiedene Weise zu gestalten und uns glücklich zu machen.

12. *Objektive und subjektive Glücksordnung.* Indem wir nun das Gesagte kurz zusammenfassen, ergibt sich uns eine vollkommene Glücksordnung. Wie wir sahen, liegt die vollkommene Glückseligkeit des Menschen ausschließlich in Gott, können aber zu seinem unvollkom-

[1] Vgl. *Gredt*, Elementa, Nr. 595, 2. — *Thomas*, De Verit. 22, 5 : « Natura autem et voluntas hoc modo ordinata sunt, ut ipsa voluntas quaedam natura sit ; quia omne quod in rebus invenitur, natura quaedam dicitur. Et ideo in voluntate oportet invenire non solum quod voluntatis est, sed etiam quod naturae est. Hoc autem est cuiuslibet naturae creatae, ut a Deo sit ordinata in bonum, naturaliter appetens illud. Unde et voluntati ipsi inest naturalis quidam appetitus sibi convenientis boni ; et praeter hoc habet appetere aliquid secundum propriam determinationem, non ex necessitate ; quod ei competit in quantum voluntas est. Sicut autem est ordo naturae ad voluntatem, ita se habet ordo eorum quae naturaliter vult voluntas, ad ea respectu quorum a seipsa determinatur, non ex natura. »

[2] Vgl. *Barth-Goedeckemyer*, Die Stoa. Stuttgart 1941 [5], 16 und 24.

menen Erdenglück auch die geschöpflichen Güter beitragen : einmal, weil sie selbst an der Gutheit Gottes teilnehmen und deshalb der Mensch schon in ihnen anfängt Gott zu besitzen ; und sodann dadurch, daß sie dem Menschen auf Grund ihrer eigenen mittelbaren Hinordnung auf Gott helfen, dem Gegenstand seiner vollkommenen Glückseligkeit, d. i. Gott, immer näher zu kommen. Beides vermögen die geschaffenen Güter je nach dem Grade ihrer eigenen Seinsvollkommenheit. Deshalb kann man sagen, die Güterordnung sei für den Menschen zugleich seine Glücksordnung. Aber die menschliche Glückseligkeit hat noch ein zweites Ordnungsprinzip. Erinnern wir uns an den sachlichen Unterschied zwischen Erkennen und Streben. Man beweist ihn aus der Verschiedenheit ihrer Gegenstände. Gegenstand des Erkennens ist nämlich ein Ding nach seinem Erkanntsein, das Streben dagegen geht auf dessen Wirklichsein. Daraus erklärt sich, daß der Mensch zu den Dingen, die er begehrt, in einem Verhältnis weit größerer Abhängigkeit steht als zu den von ihm erkannten. Von diesen hängt er in der Weise ab, daß jedes von ihnen ihm erst ein Erkenntnisbild einprägen muß, damit er es wirklich erkennen kann. Aber dann hindert ihn keines von ihnen, beliebig viele andere Dinge in gleicher Weise zu erkennen. Wenn uns auch im Erkennen Grenzen gezogen sind, so kommt das nicht von unserem Erkennen als solchem, sondern einerseits von der Schwachheit unseres menschlichen Verstandes und andererseits von der Unfähigkeit der aus Potenz und Akt zusammengesetzten Dinge, sich uns ganz erkennbar zu machen. Anders verhält es sich mit den Dingen, die wir erstreben. Von diesen flößt uns jedes sofort eine Abneigung, ja einen förmlichen Haß ein gegen alles, was sein Erreichen erschwert oder gar unmöglich macht. Will jemand z. B. ein großer Gelehrter werden, dann flieht er jede Beschäftigung, die ihn von seinem Fachstudium ablenkt. Wir haben in unserer Untersuchung über « Die thomistische Philosophie und die Erkennbarkeit des Einzelmenschen »[1] ausführlich gezeigt, welche Folgen diese Rückwirkung der von einem Menschen begehrten Güter für die Bildung des Charakters hat. Der Mensch ist zwar frei in der *Wahl* sowohl seines konkreten Endzieles als auch der nächsten Ziele, aber nicht für die *Dauer* seines Strebens nach ihnen. Indem der Mensch sich ein Ziel setzt, nimmt er notwendig einen Zwang auf sich, nunmehr nichts zu begehren, was der Erreichung des gewählten Zieles zuwider ist. Sonst macht er die getroffene Wahl

[1] Divus Thomas 7 (1929) 404 ff.

wieder rückgängig. Daher kommt es, daß nicht zwei Menschen auf die gleiche Weise glücklich werden. Denn keine zwei Menschen setzen sich immer die gleichen nächsten Ziele, und wenn sie das in einem bestimmten Falle tun, so wenden sie doch vielfach sehr verschiedene Mittel an, um ihr gemeinsames Ziel zu erreichen. Das aber genügt schon, um ihrem Glücke ein ganz individuelles Gepräge zu geben.

## III. Das Glück als Sicherung unserer schuldigen Gottesverehrung

13. *Gesetz, Sicherung und Pflicht.* Der hl. Thomas [1] stellt sich in seiner Summa contra Gentiles die Frage, warum die menschlichen Handlungen von Gott belohnt und bestraft werden, und antwortet, das habe darin seinen Grund, daß ihnen von Gott ein bestimmtes Ziel gesetzt sei. Denn eine solche göttliche Zielsetzung enthalte eine Ordnung, deren Einhaltung die Erreichung des Zieles sichere, deren Außerachtlassung dagegen vom Ziele ausschließe. Lohn und Strafe aber seien nichts anderes als eben diese Erreichung und diese Beraubung des Zieles. Jedes Ziel ist ja wesentlich ein Gut, dessen Besitz für die Mühen des Erstrebens entschädigt, und das zu entbehren dem Menschen einen Schmerz bereitet.

Die von Gott unmittelbar oder mittels eines Staatsoberhauptes geschehene Zielsetzung bestimmter menschlicher Handlungen nennt man *Gesetz*, der mit der Beobachtung einer solchen Zielsetzung verbundene Lohn und die entsprechende Strafe für die Nichtbeobachtung sind die *Sicherung* des Gesetzes (sanctio), und die aus dieser Sicherung entstehende moralische Nötigung des menschlichen Willens, das vom Gesetzgeber angeordnete Ziel auch wirklich zu wollen, heißt *Pflicht* oder *Verpflichtung* (obligatio).

Der Begriff « Gesetz » wird auch auf die untermenschlichen Handlungen und Tätigkeiten bis hinunter zu denen der Mineralien angewandt, denn auch ihnen ist vom Schöpfer ein Ziel gesetzt, auf das sie notwendig hinstreben. Aber diese physischen Gesetze haben weder

[1] C. G. III 140 : « Ubicumque est aliquis debitus ordo ad finem, oportet, quod ordo ille ad finem ducat, recessus autem ab ordine finem excludat : ea enim quae sunt ex fine, necessitatem sortiuntur ex fine ; ut scilicet ea necesse sit esse, si finis debeat sequi ; et eis absque impedimento existentibus, finis consequatur. Deus autem imposuit actibus hominum ordinem aliquem in respectu ad finem boni ... Oportet igitur quod, si ordo ille recte positus est, quod incedentes per illum ordinem finem boni consequuntur, quod est praemiari : recedentes autem ab illo ordine per peccatum, a fine boni excludi, quod est puniri. »

eine Sicherung noch verpflichten sie ihre Subjekte, sondern zwingen diese einfach zu bestimmten Tätigkeiten. So zwingt das Fallgesetz den Stein, beim Fallen eine bestimmte Geschwindigkeit einzuhalten. Wir denken hier nur an den Menschen und jene Handlungen, die er als vernunftbegabtes, freies Wesen setzt. Denn nur soweit er überlegte, freie Handlungen setzen kann, wird er belohnt und bestraft, ist er darum auch im eigentlichen Sinne imstande, Pflichten auf sich zu nehmen. Die Pflicht ist mit der Freiheit des Willens vereinbar, der physische Zwang hebt die Freiheit auf.

14. *Einteilung der Pflichten.* Aber auch die Pflichten verhalten sich zur menschlichen Willensfreiheit nicht alle auf die gleiche Weise. Man kann die menschlichen Handlungen unter einem doppelten Gesichtspunkte betrachten: einmal, sofern sie notwendig wegen eines *letzten* Zieles gesetzt werden, und sodann, sofern durch sie *auch* noch ein nichtletztes Ziel erstrebt werden kann. Indem ich z. B. jetzt schreibe, setze ich eine menschliche Handlung. Als solche ist mein Schreiben notwendig auf ein letztes Ziel hingeordnet, denn es ist unmöglich, daß mein Wollen bei einem nichtletzten Ziele stehen bleibt. Aber ich erstrebe dieses mein letztes Ziel beim Schreiben nicht unmittelbar, sondern ich will zunächst ein anderes, nicht letztes Ziel erreichen. Beide Ziele, sowohl das nächste als das letzte, haben ihre Sicherung, und legen mir auch besondere Verpflichtungen auf. Denn auch wenn ich mein nächstes Ziel erreiche, bin ich schon bis zu einem gewissen Grade für die Mühe des Schreibens belohnt. Und der Gedanke an diesen Lohn hat in meinem Willen auch schon eine gewisse Nötigung zur Folge, alles zu tun, was zur Erreichung dieses *nächsten* Zieles notwendig ist. Aber die Sicherung und die Verpflichtung des nächsten Zieles verhalten sich zur Sicherung und Verpflichtung des letzten Zieles genau so, wie das nächste Ziel zum Endziel. Wie das nächste Ziel dem Endziel, so sind auch seine Sicherung und die von ihm dem Menschen auferlegte Verpflichtung der Sicherung und der Verpflichtung des Endzieles untergeordnet.

Das nächste Ziel ist dem letzten Ziele entweder so untergeordnet, daß es selbst schon unter dessen Sicherung und Verpflichtungen fällt, oder so, daß sein Erstreben der freien Wahl des Menschen überlassen bleibt. So ist eine gewisse Kultur des Verstandes und des Herzens ein nächstes Ziel, das der Mensch anzustreben verpflichtet ist, weil er sonst sein Endziel nicht erreicht. Dagegen läßt ihm sein wirkliches

Endziel volle Freiheit, z. B. Arzt oder Lehrer, Schneider oder Schuster zu werden.

Die Verpflichtungen, die dem Menschen aus diesen frei gewählten nächsten Zielen entstehen, haben eine nur bedingte Geltung, denn sie ändern sich, je nachdem einer sich dieses oder jenes Gut als nächstes Ziel erwählt. Jene nächsten Ziele dagegen, die sich zu setzen der Mensch verpflichtet ist, enthalten für ihn eine unbedingte Verpflichtung. Sie verpflichten ihn, wie Kant sich ausdrückt, kategorisch, während die Verpflichtung der ersten nur eine hypothetische ist. Soweit nämlich ein nächstes Ziel schon selbst unter die aus der Sicherung des Endzieles entstandenen Verpflichtungen fällt, ist die Freiheit des Menschen bezüglich seiner nicht größer als die in bezug auf das Endziel. Das Endziel aber ist dem Menschen von Gott so bedingungslos gesetzt, daß von dem Streben nach ihm die ganze Glückseligkeit des Menschen abhängt.

15. *Stellung der Glückseligkeit zum eigentlichen Endziel des Menschen.* Indem wir so die eigene Glückseligkeit des Menschen zur Sicherung und damit zur gemeinsamen Wurzel aller Verpflichtungen machen, bringen wir sie in so enge Beziehung zum Endziel, daß es kaum noch möglich erscheint, unsere Ethik von der sokratisch-stoischen Glücksethik zu unterscheiden [1]. Aber sehen wir genauer zu. Wir zeigten schon (Nr. 6), daß Gott nur sich selbst zum Endziele des Menschen, wie überhaupt der gesamten Schöpfung, machen konnte. Gott aber ist als reiner Geist von uns einzig durch die geistigen Akte des Verstandes und des Willens erreichbar. Daher bezieht sich die Hinordnung des Menschen auf Gott als Endziel durch das Gesetz in erster Linie auf das menschliche Erkennen und Wollen. Daß der Mensch auf Erden ist, um Gott zu erkennen und zu lieben, ist nicht nur eine übernatürlich geoffenbarte, sondern auch eine streng philosophische Wahrheit.

Diese vom Gesetze geforderten geistigen Akte des Gotterkennens und Gottliebens haben zwei Seiten : nach der einen sind sie eine Verherrlichung Gottes. Denn Gott als das erkennen was Er ist und auch dementsprechend lieben ist nicht möglich, ohne zugleich Gottes Größe und Vollkommenheit anzuerkennen. Darin aber besteht die Verherrlichung Gottes. Nach der anderen Seite sind diese Akte des Gott-

[1] Vgl. *Barth-Goedeckemeyer,* a. a. O. 8.

erkennens und Gottliebens die subjektive Glückseligkeit des Menschen; denn durch sie kommt ja der Mensch in den geistigen Besitz jenes Gutes, das allein ihn ganz befriedigt.

So ist also die eigene Glückseligkeit des Menschen unabtrennbar mit seiner Beobachtung des göttlichen Gesetzes verbunden, und alles Bemühen, sie nicht mitzuwollen, umsonst. Aber das beweist nicht, daß das Gesetz den Menschen auf die eigene Glückseligkeit genau so hinordnet wie auf die Verherrlichung Gottes. Gewiß, Gott will auch, daß der Mensch durch die Beobachtung des Gesetzes glücklich werde, aber die Frage ist, wie der Mensch sein Glück zugleich mit der Verherrlichung Gottes erstreben darf und sogar soll.

Um eine klare Antwort auf diese Frage zu finden, muß man beachten, daß unser menschlicher Verstand keine Sache, die zwei Seiten hat, auf einmal ganz erfassen kann, sondern dazu zwei Begriffe benötigt. Er kann also auch unser Erkennen und Lieben Gottes nicht zugleich als Verherrlichung Gottes und als unsere subjektive Glückseligkeit denken, sondern muß diese Akte in zwei Gedankeninhalte aufteilen. Diese Unterscheidung aber hat trotz ihrer reinen Gedanklichkeit etwas sehr Wirkliches zur Folge. Weil nämlich das Gute unseren Willen nur auf dem Wege über das Verstandeserkennen anzieht — nihil volitum nisi cognitum —, ist auch der Wille überall, wo der Verstand zwei Begriffe bilden muß, um das Wesen einer Sache ganz zu erfassen, genötigt, zweimal zu der gleichen Sache Stellung zu nehmen. Aus dieser ersten Notwendigkeit entsteht für ihn unmittelbar die weitere, sich zu entscheiden, welchem Gesichtspunkt er den Vorzug geben will. In unserem Falle also, ob er die Gotteserkenntnis und Gottesliebe in erster Linie will, um Gott zu verherrlichen, oder um durch sie sein Subjekt, die menschliche Natur, glücklich zu machen. Nur wenn der Mensch die Verherrlichung Gottes zum letzten Beweggrund seines Wollens und dadurch zum eigentlichen Endziele aller seiner menschlichen Handlungen macht, erfüllt er das Gesetz; denn sonst müßte ihn Gott auf ein geschöpfliches Gut als Endziel hingeordnet haben, was dem Wesen Gottes zuwider ist.

Eine Hinordnung der menschlichen Handlungen auf die subjektive Glückseligkeit des Menschen als Endziel widerspricht auch dem Wesen dieser Glückseligkeit. Denn das Glück des Menschen kann zu Gott in keinem anderen Verhältnis stehen als der Mensch selbst. Dieser aber hat als Geschöpf sowohl sein Sosein als sein Dasein ganz von Gott. Dadurch wird das ganze Sein des Menschen wesentlich relativ

und dem göttlichen Sein in jeder Beziehung untergeordnet. Folglich muß es sich mit dem menschlichen Glück genau so verhalten. Auch das menschliche Glück kann nur ein relatives, am göttlichen Glücke teilhabendes und diesem in jeder Hinsicht untergeordnetes sein. Daher ist es gegen die Natur dieses Glückes, als Endziel erstrebt zu werden. Und wer das dennoch versucht, zerstört es. Jede schwere Sünde enthält einen solchen Versuch, aber auch einen solchen Mißerfolg. Denn was tut der Sünder anders als daß er sein eigenes Glück der Ehre Gottes vorzieht ? Auch er läßt sich gerne einen Gott gefallen, der ihn glücklich macht, aber er rückt Gott an die zweite Stelle. Gott ist für ihn nur da, um den Menschen glücklich zu machen, während es in Wirklichkeit umgekehrt ist : das Glück des Menschen hat die Aufgabe, den Menschen dahin zu bringen, daß er an erster Stelle Gott zu verherrlichen sucht.

Für den, der sich dieses Verhältnis des menschlichen Glückes zum eigentlichen Endziel des Menschen einmal klar gemacht hat, ist sein Bedürfnis nach Glück so wenig ein Hindernis, Gott auch mehr als sein subjektives Wohlsein zu lieben, daß es ihn vielmehr erst recht dazu antreibt. Wäre das Glück des Menschen nicht wesentlich ein nur untergeordnetes Ziel, dann hörte die Sünde auf, eine Selbsttäuschung des Menschen zu sein.

Wie sich aus dem Gesagten ergibt, müssen wir auch in Gott eine gedankliche Unterscheidung machen. Gott ist für uns sowohl Gegenstand der Verherrlichung als auch Gegenstand des Glückes. Und wir dürfen Gott auch unter beiden Gesichtspunkten erstreben. Aber als unser objektives Glück ist Gott zugleich ein *Mittel* für die Erreichung des eigentlichen Endzieles, das in Gott als Gegenstand der Verherrlichung liegt. Das Gesetz ordnet den Menschen und seine Handlungen auch auf Gott als Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit hin, aber unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, bedarf das Gesetz keiner eigentlichen Sicherung. Denn sein Glück sucht der Mensch, wo immer er glaubt, es finden zu können. Zu diesem Suchen seines eigenen Glückes hat er eine angeborene Hinneigung. Aber daß er dieses Suchen seines eigenen Glückes der Verherrlichung Gottes vollkommen unterordnet, das hat seine großen Schwierigkeiten, und deshalb bedarf die dem Menschen in seinem Glücksbedürfnis schon angeborene Hinneigung zu Gott, obwohl sie nach dem bekannten Ausspruch des hl. Augustinus so groß ist, daß sie den Menschen niemals zur Ruhe kommen läßt, bis er Gott gefunden hat, doch noch einer Ergänzung durch die in der sub-

jektiven Glückseligkeit gelegene Sicherung und die aus dieser Sicherung erwachsende Pflicht. Über das Verhältnis der angeborenen Neigungen zu dieser Pflicht soll das folgende Kapitel einiges sagen.

## IV. Neigung und Pflicht

16. *Unterscheidung zwischen Naturgesetz und positivem Gesetz nach ihrem Verhältnis zu den Neigungen der Menschen.* Weil Gott das einzige wahre Endziel des Menschen ist, ist Er auch der einzige Gesetzgeber. Wenn auch Menschen Gesetze geben, so können sie das nur im Auftrage Gottes. « Non est potestas nisi a Deo », schreibt der hl. Paulus an die Römer (Rom. 13, 1). Dadurch wird jedes Gesetz zu einer Mitteilung dessen, was Gott von Ewigkeit her über den Menschen bestimmt hat.

Wie schon diese Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Gesetzgeber anzeigt, kann Gott sein ewiges Gesetz dem Menschen unmittelbar oder mittelbar kundtun. Die unmittelbare Verkündigung des göttlichen Gesetzes läßt wieder zwei Formen zu. In der einen teilt Gott dem Menschen sein Gesetz durch die menschliche Natur, durch eine Naturneigung, mit, in der anderen offenbart Er es ihm von außen. Für uns kommt hier nur die erste Form unmittelbarer Verkündigung des göttlichen Gesetzes in Betracht. Man bezeichnet sie allgemein als *Naturgesetz.*

Der Streit, ob es wirklich ein Naturgesetz gebe, kann so lange nicht zur Ruhe kommen, als nicht die rein mechanische Weltanschauung ganz überwunden ist. Daß aber gegenwärtig auch solche, die sonst teleologisch denken, einen großen Widerwillen gegen die traditionelle Lehre vom Naturgesetz zeigen, scheint mir zwei Gründe zu haben: einmal darin, daß man jetzt den Begriff « Natur » nicht mehr im gleichen Sinne nimmt wie die Alten, als Gegensatz zur Kultur und Kunst, sondern als den Gegensatz zum Geist [1]. Im Naturgesetz, wie die Scholastiker es verstehen, ist der Geist schon vorausgesetzt. Denn es ist ja wesentlich nur das Verbindungsglied zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Geiste. Daher kann bei unserer Lehre vom Naturgesetz von einem Naturalismus im modernen Sinne keine Rede sein. Der andere Grund liegt darin, daß das Naturgesetz seine Verpflichtungen nur in ganz abstrakter Form vorlegt, alles Abstrahieren aber vielen

[1] Vgl. *R. Eisler*, Wörterbuch d. philos. Begriffe. Berlin 1924 [1], unter « Natur » und « Naturalismus ».

einen förmlichen Schrecken einflößt. Weil nämlich das Naturgesetz dem Menschen mittels einer allen Menschen gemeinsamen Hinneigung, z. B. das eigene Leben zu erhalten oder sich Wissen zu erwerben, kundgetan wird, kann sein Inhalt immer nur so allgemein sein wie die Natur des Menschen, wenn von allen Einzelmerkmalen abgesehen wird. Die nähere Bestimmung wird erst durch positive Gesetze gegeben. Erst diese nehmen auf die Besonderheiten der Menschen Rücksicht. So ist allen Menschen eine große Hinneigung zum Leben in der Gesellschaft gemeinsam. Deshalb hält man das Leben des Menschen in einem gesellschaftlichen Verbande für eine Anordnung des Naturgesetzes. Aber wie die Gesellschaft, der einer angehört, konkret gestaltet werden soll, das läßt sich nicht aus der allen Menschen gemeinsamen Hinneigung zum gemeinschaftlichen Leben mit anderen erkennen. Das hängt ab von den besonderen Neigungen derer, die zusammenleben wollen. Auch das dadurch geforderte positive Gesetz darf nicht willkürlich erlassen werden. So wie der Einzelmensch notwendig alle Eigenschaften hat, die dem Menschen im allgemeinen wesentlich sind, so darf das positive Gesetz zu nichts anderem verpflichten als das Naturgesetz. Aber im Unterschiede von diesem nimmt es auch Rücksicht auf die *besonderen* Neigungen derer, die in der gleichen Gesellschaft leben wollen. Denn den einen sagt z. B. mehr die monarchische Regierungsform zu, den anderen die demokratische.

17. *Aufteilung des einen Naturgesetzes in viele Vorschriften.* Es gibt viele Neigungen, die allen Menschen angeboren sind, aber diese Neigungen sind von der menschlichen Natur nicht sachlich verschieden, sondern die menschliche Natur selbst, sofern dieselbe noch auf mannigfache Weise einer weiteren Vervollkommnung bedürftig ist. Deshalb gibt es nicht viele Naturgesetze, sondern nur eines, in dem wir aber so viele *Vorschriften* unterscheiden, als es allgemein menschliche Neigungen gibt.

Diese vielen Vorschriften des einen Naturgesetzes kommen darin überein, daß sie noch keine Rücksicht nehmen auf die besonderen Bedürfnisse des Einzelmenschen. Daher sind sie für sich allein noch ebenso wenig erfüllbar, wie die menschliche Natur im allgemeinen daseinsfähig. Die einzige Verpflichtung, die sie dem Menschen *unmittelbar* auferlegen, besteht darin, daß sie ihn nötigen, eine Form der Erfüllung zu suchen, die so weit als möglich auch den besonderen Bedürfnissen der einzelnen Rechnung trägt, m. a. W. sie durch nähere Bestimmun-

gen zu ergänzen. So offenbart der soziale Trieb den Menschen die Pflicht, sich in Gesellschaften zusammenzuschließen, aber unmittelbar verpflichtet er den Menschen nur, eine Regierungsform zu bestimmen, die den zu einem Staate verbundenen Bürgern wenigstens der Mehrzahl nach zusagt. Diese Verpflichtung wird in den sogenannten positiven Gesetzen erfüllt, die deshalb, weil sie die Vorschriften des Naturgesetzes nur vervollständigen, von diesem auch ihre erste Sicherung und Verpflichtung erhalten.

Was nun die Befriedigung der Neigungen betrifft, aus denen diese verschiedenen Vorschriften des einen Naturgesetzes erkannt werden, so gilt für sie dasselbe Gesetz, wie für die Vermögen desselben Organismus. Der *hl. Thomas* [1] nennt dieses Gesetz « abstractio » und « distractio ». Es lautet : « Wird die Tätigkeit des einen Vermögens gesteigert, dann wird dadurch das andere in seinem Handeln geschwächt oder gar gehindert. » [2] Der Aquinate denkt bei diesem Gesetze nur an die menschlichen Handlungen. Wie weit das Gesetz auch für die rein physiologischen Vorgänge im Menschen gilt, mögen die Biologen entscheiden. Seine Geltung im Bereiche der unter der Herrschaft des freien Willens stehenden Seelenvermögen kann jeder an sich selbst erfahren. Die Enge des menschlichen Bewußtseins ist schuld, daß unsere Aufmerksamkeit auf eine Sache in dem Maße abnimmt, in dem sie auf eine andere hingelenkt wird. Das aber hat zur Folge, daß es sich mit der Befriedigung der verschiedenen Neigungen genau so verhält wie mit der Tätigkeit der verschiedenen Vermögen. So hat jeder sowohl die Naturneigung, sich Wissen zu erwerben, als auch die andere, nach außen tätig zu sein. Das sind zwei einander so entgegengesetzte Neigungen, daß niemand sie zugleich befriedigen kann. Je mehr einer der ersten folgt, desto weniger kann er der zweiten nachgeben.

Daher würde das Naturgesetz den Menschen zu etwas Unmöglichem verpflichten, wenn dieser alle seine Naturneigungen ganz befrie-

[1] S. Th. I-II 77, 1 : « Passio appetitus sensitivi non potest directe trahere aut movere voluntatem, sed indirecte potest ; et hoc dupliciter : uno quidem modo secundum quandam *abstractionem ;* cum enim potentiae animae in una essentia animae radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur. ... Et secundum hunc modum per quandam *distractionem*, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas. »

[2] Vgl. *Karl Schmid,* « Die menschliche Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zu den Leidenschaften ». Engelberg 1925, 150.

digen müßte. Die Pflichten des Naturgesetzes sind zwar aus den allen Menschen gemeinsamen Naturneigungen erkennbar, aber sie decken sich nicht mit ihnen. Zwischen Pflicht und Neigung besteht ein sachlicher Unterschied. Gegenstand der Pflicht ist eine *Handlung*, Gegenstand der Neigung dagegen ist das mit einer Handlung verknüpfte *Ergötzen* [1]. Daher erfüllt die Naturneigung eine doppelte Aufgabe: sie offenbart dem Menschen das Bestehen einer Vorschrift des Naturgesetzes, und sie spornt ihn zugleich zur Erfüllung dieser Vorschrift an. Man kann hier sogar eine gewisse Proportion feststellen: je schwerer eine Pflicht, desto größer auch die Neigung oder der Reiz nach dem mit der entsprechenden Handlung verbundenen Ergötzen. So sind unter den Pflichten, die dem Menschen als Sinnenwesen vom Naturgesetz auferlegt werden, die ehelichen Pflichten die schwersten, aber dafür ist auch unter allen sinnlichen Neigungen keine so stark, wie diejenige, aus der diese Pflichten erkannt werden. Aber, wie sich aus dem Gesagten ergibt, sind diese Naturneigungen nicht maßgebend für die *Erfüllung* der entsprechenden Pflichten. Wie weit die einzelnen Vorschriften des Naturgesetzes erfüllt werden müssen, das läßt sich nicht aus den Neigungen erkennen, sondern nur aus der dem Menschen gestellten Gesamtaufgabe. So ist es zwar eine Vorschrift des Naturgesetzes, daß der Mensch eine eheliche Verbindung eingeht, aber wenn wir diese Vorschrift nach ihrem Verhältnis zu allem anderen betrachten, was der Mensch zu seiner eigenen Vervollkommnung und zur Ehre Gottes tun kann, was aber mit dem ehelichen Leben nicht recht vereinbar ist, wenigstens nicht in seiner Vollendung, dann kommen wir zu der Erkenntnis, daß es sich hier um eine Vorschrift handelt, von deren Erfüllung ihn andere, höhere Aufgaben befreien können [2].

18. *Verhältnis des menschlichen Glücksbedürfnisses zu den übrigen angeborenen Neigungen des Menschen.* Denken wir nun wieder an die allen Menschen angeborene Hinneigung zum Glücklichwerden. Wir sagten schon, dazu, daß der Mensch sein Glück erstrebt, bedürfe er keiner besonderen Pflicht. Das ist eine Naturnotwendigkeit, die vor jeder Verpflichtung liegt. Der Trieb, glücklich zu werden, gehört noch ganz der physischen Ordnung an. Keine Naturneigung kann einen umfangreicheren Gegenstand haben als dieser angeborene Glückstrieb. Denn er erstreckt sich auf alles, was überhaupt ein Sein hat. Wie wir

[1] Vgl. *Thomas* C. G. III 26.
[2] Vgl. C. G. III 136.

ja schon sahen, kann alles etwas zum menschlichen Glücke beitragen. Auf der anderen Seite kann auch keine Naturneigung mehr die ganze menschliche Natur zu ihrem Träger haben, als dieses Glücksbedürfnis. Denn wie wir gleichfalls schon sahen, ist zum Glücklichsein nicht weniger erfordert, als daß *alle* Neigungen des Menschen so weit als möglich befriedigt sind. Wenn daher überhaupt jede Naturneigung des Menschen mit seiner Natur identisch ist, dann erst recht die Neigung zum Glücklichwerden. Wir haben im ersten Kapitel unserer Untersuchung die Glückseligkeit mit Boethius einen Zustand der Vollendung genannt, der durch den Besitz jeglichen Gutes gegeben ist. Dementsprechend können wir nun das Verhältnis des Bedürfnisses nach Glück zu den übrigen Naturneigungen in der Weise bestimmen, daß wir das Glücksbedürfnis als die Hinneigung zu einem Zustand bezeichnen, in dem alle Neigungen der menschlichen Natur so weit als möglich befriedigt sind.

19. *Scheinbarer Widerspruch im Wesen des menschlichen Glückes.* Nun ist es aber dem Menschen nach dem Gesetze der Zerstreuung schlechthin unmöglich, alle seine Neigungen auf einmal ganz zu befriedigen, sondern muß er in einem fort die eine der anderen opfern. Diese Notwendigkeit würde allein schon hinreichen, den Menschen hier auf Erden niemals ganz glücklich werden zu lassen. Aber sie ist doch nicht so groß, daß sie den Menschen zwänge, irgend eine Naturneigung einfach zu unterdrücken. Weil sie alle mit der Natur des Menschen identisch sind, ist jeder Versuch, eine von ihnen auszurotten, ein unerlaubter Angriff auf die Natur selbst. Daher hat der Mensch nur das Recht, zu bestimmen, welche von ihnen er besonders befriedigen will. Und auch dieses Recht ist begrenzt. Das Glück selbst, das der Mensch durch die Befriedigung seiner Neigungen erreichen möchte, setzt diesem Rechte bestimmte Grenzen. So wird der Mensch nur in einem bestimmten Berufe recht glücklich. Aber kein Beruf befriedigt alle Neigungen des Menschen. Denn jeder Beruf stellt besondere Aufgaben, die nur unter mannigfachen Opfern erfüllbar sind. Und nicht bloß das, selbst wenn einer zu jedem Opfer bereit ist, kann es sein, daß er in einem bestimmten Berufe doch nicht glücklich wird, weil ihm die notwendige Befähigung dazu abgeht. Daher zwingt schon die Berufsfrage den Menschen zu einer Entscheidung, welche Neigungen er *vor allem* befriedigen, und welche er mehr oder weniger zurückdrängen, ja sogar ganz unbefriedigt lassen will. So scheint es fast, als liege im menschlichen

Glücke eine gewisse Antinomie. Denn einerseits besteht sein Wesen in der Befriedigung möglichst aller Neigungen des Menschen, aber andererseits verpflichtet es ihn doch, daß er nicht alle Neigungen gleich sehr zu befriedigen sucht, sondern sich in einem fort große Beschränkungen auferlegt.

Wie alle Antinomien dadurch gelöst werden, daß man tiefer in das Wesen ihres Gegenstandes eindringt, so schwindet auch der scheinbare Widerspruch im Wesen des menschlichen Glückes, sobald wir uns die Natur der *subjektiven* Glückseligkeit, um die es sich hier handelt, und deren Voraussetzung im Menschen während seines Erdenlebens völlig klar gemacht haben.

20. *Begriffsbestimmung der subjektiven Glückseligkeit im allgemeinen.* Nach den Thomisten besteht das metaphysische Wesen der subjektiven Glückseligkeit in der Gotteserkenntnis. Aber damit soll nicht behauptet sein, daß jede Art von Gotteserkenntnis den Menschen notwendig glücklich mache. Es genügt dazu nicht einmal, daß Gott als das objektiv größte Gut erkannt wird. Sonst könnte es keine Verdammten geben. Denn deren Unglück besteht wesentlich darin, daß sie sich von dem Besitze des höchsten Gutes ausgeschlossen sehen. Eine Gotteserkenntnis begründet die Glückseligkeit nur dann, wenn das erkennende Subjekt Gott als *sein* höchstes und einziges Gut erkennt. Das aber ist nur so weit der Fall, als es zwischen sich und Gott eine Beziehung der Übereinstimmung und des gegenseitigen Entsprechens wahrnimmt. Denn erst dadurch wird Gott *für das erkennende Subjekt* begehrenswert.

21. *Voraussetzung des unvollkommenen Erdenglückes.* Eine solche beglückende Gotteserkenntnis setzt auf seiten des Subjektes eine bestimmte Verfassung voraus. Denn so wie jemand ist, erscheint ihm auch das zur Wahl vorgelegte Ziel [1]. Die menschliche Natur ist zwar schon ohne eigenes Zutun so eingerichtet, daß nur Gott sie ganz befriedigen kann [2]. Aber hier auf Erden genügt dieses Naturstreben (appetitus naturalis) nach Gott nicht, um den Menschen glücklich zu machen. Denn auf Grund ihrer Zusammensetzung aus Leib und Seele hat die menschliche Natur auch noch anderes zum Gegenstand ihres Naturstrebens, nämlich alles das, was imstande ist, sie in irgend einer

[1] *Aristoteles*, Eth. Nic. III 7, 1114 a 32.
[2] Vgl. *Gredt*, Elementa Nr. 892, 1.

Beziehung zu vervollkommnen, z. B. die leibliche Gesundheit, das Wissen, die Mitgliedschaft einer Gesellschaft u. s. f. Das hat zur Folge, daß das Naturstreben des Menschen nach Gott sich in diesem Leben mehr negativ als positiv bemerkbar macht, indem es ihn hindert, in irgend einem geschaffenen Gute seine volle Befriedigung zu finden. Das aber ist zu wenig, um glücklich zu sein. Damit der Mensch wirklich glücklich wird, muß er sich auch mit seinem dem Erkennen *folgenden* Strebevermögen (appetitus elicitus) Gott zuwenden. Das aber ist nicht so einfach. Weil der menschliche Verstand seine Ideen nicht unmittelbar von Gott eingegossen erhält, sondern sie alle aus sinnlich wahrnehmbaren Dingen gewinnen muß, wird das dem Erkennen folgende Strebevermögen früher auf die *sinnlichen* Gegenstände des Naturstrebens gerichtet als auf Gott. Das gilt vor allem von den beiden sinnlichen Strebevermögen, die dem sinnlichen Erkennen folgen. Wegen der mit ihrer Erregung notwendig verbundenen körperlichen Veränderung nennt man ihre Bewegungen von alters her Leidenschaften. Die nächste Wirkung dieser Leidenschaften besteht darin, daß sie sofort auch die Aufmerksamkeit des Verstandes auf ihren sinnlichen Gegenstand hinlenken. Das aber hat zur Folge, daß nun auch der Wille von den sinnlichen Gütern nicht nur früher, sondern auch stärker angezogen wird als von den geistigen, obwohl diese sein eigentümlicher Gegenstand sind. Daß der Wille sich überhaupt über die sinnlichen Güter erheben kann und von ihnen nicht, wie die sinnlichen Strebevermögen, unwiderstehlich gefesselt wird, hat seinen Grund einzig darin, daß ihm der Verstand diese Güter sofort unter einem doppelten Gesichtspunkte vorstellt. Denn unser Verstand erkennt das Allgemeine vor dem Einzelding. Folglich ist auch der unmittelbare Gegenstand des Willens nicht das konkrete Einzelgut, sondern das Gute im allgemeinen. Wie der Verstand das Einzelding nur erkennt soweit in diesem eine allgemeine Wesenheit, z. B. die menschliche Natur, verwirklicht ist, so wird der Wille von einem bestimmten sinnlichen Gute immer nur deshalb angezogen, weil der Verstand erkennt, in demselben finde sich *etwas Gutes*. Aber weil der Verstand gleichzeitig erkennt, daß in dem wahrgenommenen Einzelding nicht alles Gute enthalten ist, sondern nur *ein* Gut neben vielen anderen, die auch begehrenswert sind, aber nicht gleichzeitig erstrebt werden können, wird der Wille in seinem Streben nach dem wahrgenommenen sinnlichen Gute aufgehalten. Aus dieser Sachlage entsteht dann die Überlegung, über deren Verlauf wir hier nichts zu sagen brauchen. Für unsere Frage

genügt es zu bemerken, daß bei jeder Überlegung zum mindesten zwei Neigungen oder auch Abneigungen miteinander im Streite liegen, und daß keine von diesen Neigungen dadurch, daß nicht sie, sondern eine andere befriedigt wird, einfach aus der Welt geschafft ist, sondern daß auch die nichtbefriedigten sich immer wieder bemerkbar machen. So überlegt einer vielleicht lange, wo er seine Ferien verbringen soll. Er hat mehrere Möglichkeiten, von denen jede viel für sich hat. Schließlich entscheidet er sich für einen bestimmten Ort. Aber dadurch hören die anderen Orte nicht auf, für ihn noch weiter einen gewissen Reiz zu behalten. Und wenn er an dem von ihm ganz frei gewählten Aufenthaltsort an die anderen denkt, dann wird ihm vielleicht wehe ums Herz, weil er nicht auch dort sein kann.

In diesem Widerstreit der Neigungen hat die jedem Menschen angeborene Hinneigung zu Gott die schwierigste Stellung. Denn je geistiger der Gegenstand einer Neigung ist, desto weniger ist der sinnliche Teil im Menschen geneigt, das Streben nach ihm mitzumachen. Gott aber ist von allem Geistigen das Geistigste. Und doch haben wir im vorausgehenden gesehen, daß das wahre Glück des Menschen einzig in Gott zu finden ist, und daß alle geschöpflichen Güter nur so weit einen Glückswert besitzen, als sie etwas zum Erkennen und Lieben Gottes beitragen. Darum würde es gegen das Prinzip, daß die Fähigkeiten und ihre entsprechenden Akte durch ihre eigentümlichen Gegenstände artbestimmt werden, verstoßen, wenn die Befriedigung der auf die geschaffenen Güter gerichteten Neigungen aus sich allein schon hinreichte, um den Menschen glücklich zu machen. Wie ihre Gegenstände Gott vollkommen untergeordnet sind, so verlangt das menschliche Glück, daß auch ihre Befriedigung der Befriedigung der auf Gott hingerichteten Neigung ganz unterstellt werde. Nach dem Gesetze der Zerstreuung aber ist das dem Menschen hier auf Erden nur dadurch möglich, daß er sich in bezug auf die Befriedigung aller anderen Neigungen in einem fort allerlei Beschränkungen auferlegt.

So schwer es dem Menschen in der Praxis fällt, sich mit diesem Gedanken zu versöhnen, daß sein eigenes Glück ihm zu einer so umfangreichen Entsagung verpflichtet, ein innerer Widerspruch liegt nicht darin. Im Gegenteil, einzig und allein ein solches unvollkommenes, mit vielen Opfern erkauftes Glück entspricht dem Zustand der menschlichen Seele während der Zeit ihrer Vereinigung mit dem Leibe. Die Abhängigkeit der Seele vom Leibe und ihre Aufgabe, auch für dessen Erhaltung und Vervollkommnung zu sorgen, sind mit einem vollkommenen Glück

gar nicht vereinbar, weil diese « irdischen » Sorgen sie hindern, sich ungeteilt und ausschließlich Gott hinzugeben. Erst wenn die menschliche Seele im anderen Leben nicht mehr vom Leibe abhängt und das ganze Naturstreben bis hinunter zu den letzten Neigungen von oben her befriedigt wird, ist es ihr möglich, in Gott ihr volles Glück zu finden [1].

Wir nannten das unvollkommene Glück dieses Lebens einen Zustand der Zufriedenheit (Nr. 2). Wir können es auch mit dem hl. *Thomas* einen Zustand der Hoffnung auf das vollkommene Glück des anderen Lebens nennen [2]. Denn wer die vom unvollkommenen Glück dieses Lebens auferlegte Pflicht der Unterordnung aller anderen Neigungen unter die eine des Gottfindens erfüllt, darf hoffen, wenigstens im anderen Leben vollkommen glücklich zu werden. Und diese Hoffnung auf ein vollkommenes Glück im Jenseits ist schon imstande, den Menschen bis zu einem bestimmten Grade glücklich zu machen. In der Hölle gibt es nur deshalb nicht einmal mehr ein unvollkommenes Glück, weil in ihr alle Hoffnung aufhört.

Aber das unvollkommene Erdenglück besteht doch nicht einzig in der Hoffnung auf das Glück des anderen Lebens. So behindert der Mensch in diesem Leben auch ist in seinem Gotterkennen und Gottlieben, soweit er Gott wirklich erkennt und liebt, ist er auch schon wirklich glücklich ; er besitzt ja schon dasselbe Gut, das ihn einmal vollkommen glücklich machen wird, er freut sich schon über den Besitz jeglichen Gutes, nur noch nicht so, daß seine Möglichkeit es zu besitzen, ganz verwirklicht wäre. Die Beschaffenheit, in der das Glück besteht, hat nur noch nicht ihre vollkommenste Form.

22. *Ordnung der dem Menschen von seinem Glücke auferlegten Pflichten.* Die dem Menschen von seinem unvollkommenen Erdenglück auferlegten Pflichten haben dieselbe Einteilung wie die Pflichten überhaupt. Denn ist die Glückseligkeit ihrem Wesen nach die allgemeine Sicherung des Gesetzes, daß der Mensch bei allen seinen menschlichen Handlungen die Verherrlichung Gottes als sein Endziel anstreben soll, dann sind schlechthin alle Pflichten Glückspflichten. Die übliche Unterscheidung dieser Pflichten ist dreiteilig. Man unterscheidet nämlich

[1] Vgl. *Thomas*, S. Th. II-II 184, 2.

[2] S. Th. I-II 5, 3 ad 1 : « Beati dicuntur aliqui in hac vita vel propter spem beatitudinis adipiscendae in futura vita, secundum illud Rom VIII, 24 : Spe salvi facti sumus ; vel propter aliquam participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem. »

Pflichten gegen Gott, Pflichten des Menschen gegen sich selbst und Pflichten gegen den Mitmenschen. Gegen die untermenschlichen Dinge, sagt man, habe der Mensch deshalb keine Pflichten, weil diese ihm gegenüber keine Rechte haben. Nimmt man Pflicht in diesem engeren Sinne als Gegensatz zum Recht, dann ist das auch richtig. Aber das bedeutet nicht, daß der Mensch die untermenschlichen Dinge ganz nach Belieben gebrauchen kann. In dem weiteren Sinne hat der Mensch auch gegen die Minerale, die Pflanzen und die Tiere seine großen Pflichten, besonders die, den Schöpfer auch in ihrem Namen zu verherrlichen. Das ergibt sich am klarsten aus den Strafen, die mit ihrem Mißbrauch verbunden sind. Auch schon die untermenschlichen Dinge strafen den, der ihren Gebrauch nicht seinem höheren Ziele unterordnet und genau anpaßt.

Gegen Gott hat der Mensch eigentlich nur die eine Pflicht, Ihn in allem seinem Tun und Lassen zu verherrlichen. Denn der hl. Augustinus sagt von der in diesem Streben sich auswirkenden, jeder anderen Liebe übergeordneten Gottesliebe mit Recht, sie gleiche einer Wurzel, aus der nur Gutes herauswachsen kann [1].

Wie unmittelbar nach der Gottesliebe die Selbstliebe kommt, so schließen sich gleich an die Pflicht gegen Gott die Pflichten des Menschen gegen sich selbst an. Sie sind zu zahlreich, als daß sie hier alle genannt werden könnten. Ihr erster Einteilungsgrund sind die verschiedenen Leidenschaften. Denn jede Leidenschaft enthält in sich die doppelte Möglichkeit : sie kann sowohl eine sittlich gute, das will sagen, der Verherrlichung Gottes dienende Handlung einleiten, als auch zu deren Gegenteil, der Sünde führen. Daraus entsteht die Notwendigkeit, sich gegen jede Leidenschaft durch eine besondere sittliche Tugend zu festigen. Man unterscheidet in der Ethik mehr als vierzig solcher sittlichen Tugenden, die alle erforderlich sind, um ein sittlich vollkommener und dauernd auf Gott hingeordneter Mensch zu sein. Daher ist auch jede von ihnen Gegenstand einer besonderen Pflicht.

Ein zweiter Einteilungsgrund der Pflichten des Menschen gegen sich selbst liegt darin, daß er aus Leib und Seele zusammengesetzt ist und weder seine leibliche noch seine seelische Entwicklung so wie

[1] In epist. S. Joannis ad Parthos, tract. VII Nr. 8 (P. L. 35, Nr. 2033) : « Semel ergo breve praeceptum tibi praecipitur, dilige et quod vis fac ; sive taceas, dilectione taceas ; sive clames, dilectione clames ; sive emendes, dilectione emendes ; sive parcas, dilectione parcas ; radix est intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere. »

bei den Pflanzen und Tieren nur nach physischen Gesetzen vor sich geht. Denn aus diesem Grunde unterscheidet man Pflichten gegen die Seele und Pflichten gegen den Leib.

Der dritte Einteilungsgrund der Pflichten des Menschen gegen sich selbst ist der unvollkommenste, weil er keine Einteilung ermöglicht, deren Glieder sich gegenseitig ausschließen. Alle Menschen haben die gleichen Neigungen, daher haben auch alle Menschen die gleichen Pflichten, aber keine zwei Menschen haben diese allgemeinmenschlichen Neigungen alle gleich stark. Man unterscheidet da verschiedene Temperamente. Jedes Temperament hat seine Vorzüge, aber auch seine Gefahren, der einen oder der anderen Neigung zu viel nachzugeben. So entstehen für jeden einzelnen ganz besondere Pflichten. Diese besonderen Pflichten der einzelnen sind von den Pflichten der anderen nicht wesentlich verschieden, sondern verhalten sich zu diesen genau so wie der Einzelmensch zu der menschlichen Natur im allgemeinen. Und doch bestehen auch schon unter ihnen große Verschiedenheiten.

Die Pflichten des Menschen gegen die Mitmenschen unterscheiden sich von denen gegen die untermenschlichen Dinge dadurch, daß sie nicht nur den rechten Gebrauch von *Sachen* regeln, die er benötigt, um selbst sein Endziel zu erreichen, sondern vor allem die soziale Hilfe betreffen, die er einer anderen *Person* mit gleichen Pflichten und Rechten schuldig ist. Denn nichts läßt sich der Mensch weniger gefallen, und darum macht ihn nichts mehr unglücklich, als wenn er sieht, daß er von anderen nur wie eine Sache behandelt wird. Die Pflichten des Menschen gegen die Mitmenschen fordern von ihm vor allem, daß er gegen alle vollkommen gerecht sei.

23. *Pflicht, das eigene Glück dem eigentlichen Endziel unterzuordnen.* Damit glauben wir unser Problem genügend gelöst zu haben. Wir wollten wissen, wie sich Endziel, Glück und Pflicht des Menschen zueinander verhalten. Die auffallende Erscheinung, daß der Mensch ohne Gesetze nicht menschenwürdig und darum auch nicht glücklich leben kann, daß ihn aber andererseits auch die von den Gesetzen ihm auferlegten Pflichten hindern, ganz glücklich zu sein, hatte uns vor das Problem gestellt, wie der Mensch zu einem noch höheren Ziele als sein eigenes Glück verpflichtet werden könne. Wie wir jetzt gesehen haben, liegt darin, daß die Gesetze den Menschen nicht auf sein eigenes Glück, sondern auf etwas anderes, nämlich die Verherrlichung Gottes, als Endziel hinordnen, kein innerer Widerspruch, vielmehr ver-

langt das Glück des Menschen wesentlich selbst eine solche Unterordnung, so daß es ein Erstreben als letztes Ziel überhaupt nicht verträgt.

24. *Begriffsbestimmung der scholastischen Ethik.* Wir bemerkten schon in der Einleitung, es sei unsere Absicht, zugleich mit der Lösung dieses Problems eine Antwort zu finden auf die Frage, wie man die Eigenart unserer scholastischen Ethik am besten bestimmen könne. Von den Namen, die ihr zur Unterscheidung von anderen Ethiken gegeben werden können, sei hier nur der berücksichtigt, der sie am klarsten von der kantischen Pflichtethik unterscheidet. Ihre Bezeichnung als « Glücksethik » hat deshalb vieles für sich, weil sie aus dem griechischen Eudämonismus entstanden ist. Aber schon dieser ihr Ursprung macht den Namen verdächtig. Dazu kommt, daß dieser Name durch die von Kant so bekämpfte Glückseligkeitslehre seiner Zeit stark belastet ist. Der Hauptgrund aber, warum er uns nicht recht gefällt, liegt darin, daß er nicht die erste Eigenschaft unserer Ethik bezeichnet, nicht ihr metaphysisches Wesen, wie man in der Lehre von den Definitionen zu sagen pflegt, sondern nur eine Eigentümlichkeit, die schon eine andere zu ihrer Wurzel hat. Aristoteles hat den Menschen als ζῷον πολιτικόν bestimmt. Das war nicht falsch, aber wir tun es doch nicht mehr, weil die Eigentümlichkeit des Menschen, sich mit anderen zu Gemeinschaften zusammenzuschließen, in den beiden ersten, ein Sinnenwesen und vernünftig zu sein, ihre Wurzel hat. Ebenso ist unsere Ethik nur deshalb eine Glücksethik, weil sie das Glück zur *Sicherung* des vom Sittengesetz vorgeschriebenen Strebens nach dem eigentlichen Endziele des Menschen macht. Nach ihr trägt zwar alles sittlich gute Handeln etwas zum Glück des Menschen bei, aber deshalb darf das Glück doch niemals der letzte Beweggrund unseres sittlichen Handelns sein. Das Glück hat dadurch einen Vorrang vor der Pflicht, daß es wenigstens ein untergeordneter Beweggrund des Handelns sein darf. Die Pflicht ist überhaupt kein Beweggrund, sondern ihrer ganzen Natur nach die Wirkung eines Beweggrundes, mag dieser nun, wie von uns, in Gott und das Glück gelegt werden, oder in etwas anderes, z. B. in den Gedanken, daß jeder, der seiner Pflicht zuwiderhandelt, verdient, von allen verachtet zu werden. Man kann seine Pflicht auch lieben, aber nicht um ihrer selbst willen, sondern nur, weil sie von einer geliebten Person auferlegt ist, oder weil sie ein Ideal verwirklichen hilft, z. B. ein anständiger Mensch zu sein. Aus dem ersten Grund ist z. B. der Verfasser des Psalmes 118 geradezu begeistert für

das Gesetz des Herrn, und aus dem zweiten Beweggrund singt Kant seinen Hymnus auf die Pflicht [1]. Gleichwohl stände an sich nichts im Wege, unsere Ethik auch eine Pflichtethik zu nennen. Denn sie ist das im vollen Sinne des Wortes. Die Pflicht ist ihr ebenso wesentlich wie das Glück. Nichtsdestoweniger möchten wir für sie auch die Bezeichnung « Pflichtethik » nicht empfehlen. Vielmehr scheint uns ihre Eigenart am besten durch die Bezeichnung « *theozentrische Ethik* » oder « Ethik der Gottesverherrlichung » ausgedrückt zu werden. Denn indem sie die Verherrlichung Gottes zum eigentlichen Endziel des Menschen macht, rückt sie Gott in den Mittelpunkt des ganzen sittlichen Lebens. Das tut keine andere Ethik mit solcher Entschiedenheit und mit gleicher Folgerichtigkeit einer theistischen Weltanschauung und Lebensauffassung wie sie. Dieser Name hat auch den Vorzug, daß er zugleich jede Art von ethischem Subjektivismus ausschließt und schon die Gegenständlichkeit unserer Ethik ausdrückt. Denn der Subjektivist macht sich selbst zum Mittelpunkt seines Lebens und zum Gegenstand, auf den er alles hinordnet.

[1] Vgl. *Hans Reiner*, Der Grund der sittlichen Bindung und das sittlich Gute. Ein Versuch, das Kantische Sittengesetz auf dem Boden seiner heutigen Gegner zu erneuern. Halle 1932.

# Der Schichtengedanke bei N. Hartmann

Von Dr. Jos. ENDRES C. Ss. R.

In seinen bisher veröffentlichten Arbeiten über Ontologie schreitet N. Hartmann vom Allgemeinen zum Besondern fort. Nach der Untersuchung des Seienden als solchem und seiner Aufbauelemente [1] befaßt er sich mit den 'Seinsmodi' Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit [2] und kommt dann zum realen Sein [3].

Wie in jeder Seinslehre ein Hauptanliegen das Reale ist, so sucht auch Hartmann vor allem dieses zu verstehen. Die Welt als Ganzes ist aber nur verständlich, wenn man das einzelne Seiende kennt, und dieses kennen heißt, um seine Aufbauelemente, seine 'Kategorien' und deren Beziehungen wissen [4]. Darum hängt letztlich alles an jenen Seinskategorien und ihren interkategorialen Beziehungen. « Diese herauszuarbeiten und womöglich als ein zusammenhängendes Ganzes zu begreifen ist daher nicht eine Teilaufgabe der Ontologie, sondern die umfassende Gesamtaufgabe. » [5] Von besonderer Bedeutung sind dabei jene Kategorien, die dem ganzen, oder wenigstens einem größeren Bereich des real Seienden gemeinsam sind. Sie haben nämlich « die Bedeutung von allgemeinen Seinsgrundlagen und bilden zugleich die durchgehenden Verbindungen im Schichtenbau der Welt » (a. a. O. 238). Hartmann unterscheidet drei Gruppen solcher Fundamentalkategorien :

1. Die Modalkategorien. Sie bestimmen die Seinsweise : real-ideal.
2. Solche mit strukturellem Charakter und paarweise in Form von zusammenhängenden Gegensatzgliedern auftretend, z. B. Einheit-Mannigfalt, Quantität-Qualität, Materie-Form.
3. Die kategorialen Gesetze des Aufbaues der realen Welt [6].

[1] Zur Grundlegung der Ontologie, 1935.

[2] Möglichkeit und Wirklichkeit, 1938.

[3] Der Aufbau der realen Welt, 1940.

[4] Der Begriff der Kategorie hat bei Hartmann eine andere Bedeutung als bei Kant. Nach Kant sind die Kategorien Denkformen, nach Hartmann sind sie auch Seinsformen. Doch unterscheidet sich trotzdem sein Kategorienbegriff von dem der Scholastik, sofern diese zuerst und unmittelbar nur vollständig Seiendes, nicht aber physische und metaphysische Teile, sowie das im Werden und in der Entwicklung begriffene Seiende in die Kategorien einordnet.

[5] Neue Wege der Ontologie, in : Systematische Philosophie, herausgegeben von *N. Hartmann*, 1942, 247.

[6] Vgl. Aufbau der realen Welt, 203 f.

Daß er nicht der erste ist, der das Reale dem Verständnis zu erschließen sucht, weiß Hartmann sehr wohl. Aber er glaubt, daß andere, vor allem die Vorgänger, sich dabei nicht genugsam von den Tatsachen, von der Wirklichkeit bestimmen ließen, daß sie die Wirklichkeit zu Gunsten eines vorgefaßten, feststehenden Systems nicht selten vergewaltigt haben. So ist die Welt an sich bunt und vielgestaltig ; aber man hat sie vereinfacht, indem man Kategorien, die Aufbauelemente eines begrenzten Seinsbereiches sind, als solche des Ganzen angesehen hat, sei es, daß man das Ganze, die Welt, von unten her erklärte, wie es der Materialismus tut, sei es, daß man sie von oben her zu deuten suchte, wie jene zahlreichen Systeme, in denen Kategorien, die nur für den Menschen gelten, auch auf das Untermenschliche angewendet werden [1]. Hartmann geht gar soweit, zu sagen, die Metaphysik aller Zeiten habe dergleichen einseitige Weltbilder entworfen. « Denn in der Tat zerfallen die spekulativen Systeme fast ohne Ausnahme in die beiden Typen : Metaphysik von oben und Metaphysik von unten. Durch die Verallgemeinerung wurde die Welt übersichtlich und gleichsam vernunftgemäß gemacht. » [2] So begreiflich dergleichen Monismen, vom einheitssuchenden menschlichen Verstande aus betrachtet, auch sein mögen, — die Vielheit des Seienden läßt sich überhaupt nur dann gedanklich meistern, wenn es gelingt, irgend eine Einheit darin festzustellen —, sie sind eine Vergewaltigung der Wirklichkeit, die nun einmal nicht so einfach und so einheitlich ist. Wieder andere Philosophen vermeiden den Monismus zwar, aber ihr Weltbild entspricht trotzdem nicht der realen Welt. So nimmt z. B. Plotin eine Stufenordnung des Seienden an ; aber seine fünf Seinsstufen mit dem 'Einen' als höchster und der Materie als niederster Stufe, zwischen die dann das dingliche Sein, die Seele und der Geist einzureihen sind, sind ganz willkürlich aufgestellt und auseinander abgeleitet.

[1] Das ist nach H. z. B. die Kategorie des Zweckes, die an sich nur menschliches Tun beherrscht, aber vielfach als allgemeine Seinskategorie betrachtet wird. Hier unterlaufen H. allerdings verschiedene Irrtümer, vor allem vergißt er den analogen Charakter des Zweckbegriffes, vgl. *J. Endres*, Zur Teleologieauffassung N. Hartmann, Phil. Jahrb. 1942, 187 f. H. fordert zwar immer wieder, man dürfe sich nur von den Tatsachen bestimmen lassen, aber auf geschichtlichem Gebiet läßt er sich keineswegs ganz davon bestimmen. Jedenfalls muß man immer wieder feststellen, wie er scholastische Lehren nach einem vorgefaßten System umformt und verbiegt, oder einen Irrtum, der sich bei einem einzelnen oder einer Gruppe findet, der « alten Philosophie » schlechthin zum Vorwurf macht.

[2] Neue Wege, 244.

Trotz allem weist die Wirklichkeit eine Ordnung auf: keine der Einheit und Gleichheit, doch eine der Beziehung. Die Welt ist eine Einheit von stufenförmig sich aufbauenden Seiendem, innerhalb deren bestimmte Beziehungen bestehen.

Die Stufenordnung im realen Sein ist eine auch dem vorwissenschaftlichen Denken nicht unbekannte Tatsache, und die Philosophie hat ihr von jeher Rechnung getragen. Von Plato stammt die Lehre vom Stufenreich der Ideen, und wie die Ideen, so findet auch die Stufung in der Erscheinungswelt Abbild und Ausdruck. Aristoteles kennt eine Stufenordnung der Formen, die ja Wesen und Stellung der Dinge bestimmen. Er spricht von den grundverschiedenen Stufen des Belebten und Unbelebten, deren Unterschiede er hervorhebt [1] und nennt im ersten Buche über die Seele das pflanzliche, tierische und gesellschaftlich geordnete menschliche Leben die Stufen des Belebten. Dazu stellt er im zweiten Kapitel des zweiten Buches auch schon eine Gesetzlichkeit unter den verschiedenen Stufen fest: eine gewisse Abhängigkeit des Höhern vom Niedern. Das Höhere kommt nicht vor ohne das Niedere; das organische Pflanzenleben bedarf des Stoffes usw. (Das Dependenzgesetz Hartmanns.)

Augustinus weiß ebenfalls um jene beiden Grundschichten und die dreifache Stufung des Lebendigen [2]. Das Belebte unterscheidet sich nach ihm durch eine bestimmtere Gestaltung und durch eine besondere Form der Bewegung [3]. Im Geistigen kennt Augustin dann noch verschiedene Stufen: das vernünftig freie Denken und Schaffen, das sittliche Leben, die Festigung und der ruhige Besitz der Tugenden, die Kontemplation, das Ruhen der Seele im höchsten Gut [4]. Für Augustinus sind die Seinsschichten zugleich auch Wertgrade. Besser ist ein Geist, selbst wenn er verdorben ist, als jedweder unverdorbene Körper [5]. Im Menschen finden sich dann alle Stufen vereint. Er hat das Sein mit Holz und Stein, das Leben mit den Bäumen, das Fühlen mit den Tieren, das geistige Erkennen mit den Engeln gemein [6]. Auch Augustinus erwähnt schon Stufengesetze: Die je höhere Stufe setzt die

[1] Vgl. Phys. VIII, 4, 255 a, 12, a. 6; De anima III 4, 429 a, 27; I 4 408 b, 29 b, 18; II 2, 413 b, 24.
[2] De civit. Dei l. 5 c. 11.
[3] De vera rel. n. 52. 74; De Gen. ad litt. l. 7 n. 22.
[4] De quant. an. n. 70-76.
[5] De natura boni l. 5.
[6] Sermo 43 c. 3 n. 4.

niedere voraus. Das organische Leben hängt nicht in der Luft, es unterstellt die Elemente, die Masse, den Stoff [1]; alle samenhaften Anfänge des Lebens bedürfen vor allem des Wassers [2], keine Entfaltung und Steigerung des Lebens ohne die entsprechenden niederen Kräfte [3]. Umgekehrt hängt die niedere Schicht aber auch von der höheren ab. Der Lebensgrund ist es, der den Leib bewegt; durch seinen freien Willen kann der Mensch den Körper bewegen [4]; beim Menschen sind die Sinnesvermögen Diener des Geistes, doch sind sie dadurch auch innerlich gehoben und geadelt [5]. Zuletzt setzen alle Stufen Gott voraus [6].

Thomas von Aquin spricht ebenfalls von einer stufenartigen Anordnung des Seienden [7]. Bestimmend für die Höhe der Stufe, die ein Ding einnimmt, ist nach Thomas dessen Wertgehalt, die Art und das Maß der in ihm verwirklichten Vollkommenheiten, oder anders ausgedrückt: das Maß, in dem ein Ding sich selbst besitzt nach Sein und Tun. Je mehr ein Ding diesen Vorzug hat, um so weniger ist es auf Vervielfältigung angelegt, um so weniger braucht es durch Vermehrung zu ersetzen, was ihm an innerem Reichtum, an Tiefe und Fülle fehlt. Belebtes und Unbelebtes sind zwei Stufen von so verschieden gearteter Tätigkeit, daß man die des einen nicht auf die des andern zurückführen und aus ihm erklären kann. Dieser Unterschied ist aber Zeichen und Wirkung eines ebenso großen Unterschiedes im Sein. Das Unbelebte ist die unterste, die Stufe des reinen Stoffes, des Körpers mit der bloßen Ausdehnung und Vorgängen mechanisch-chemischer Art als Eigenschaften. Das Gebiet des Lebens ist aufgespalten in die Stufen des pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebens. Sie sind gekennzeichnet durch eine je vollkommenere Form der dem Leben eigenen Selbstbewegung. Auf jeder dieser einzelnen Stufen zeigen sich wiederum mehr oder weniger viele und große Höhenunterschiede. Welche Stufenleiter z. B. im Bereich der Tiere, angefangen von jenen einfachen Wesen, die nur mit Tast- oder Geschmacksinn ausgerüstet sind, bis zu den anatomisch so spezialisierten, mit allen Sinnen versehenen Primaten! [8]

[1] De anima et eius orig. l. 4 n. 18.
[2] De Gen. ad litt. l. 5 n. 20.
[3] De civit. Dei l. 19 c. 12 n. 3.
[4] De Gen. ad litt. l. 8 n. 42.
[5] Conf. l. 10 n. 12 f.
[6] De civit. Dei l. 15 c. 22; De natura boni l. 12; Enarr. in Ps. 70 s. 2 n. 6.
[7] I 2, 3; c. Gent. I, 13 c.
[8] Im Tastsinn sieht man den Grundsinn und die Wurzel der ganzen Sinnenschicht; alle Tiere haben wenigstens diesen Sinn. *Arist.*, De anima 414 b, 3.

Ähnliches gilt für die andern Seinsstufen [1], für die Pflanzenwelt und die des unbelebten Stoffes. Und welche Stufung in der Menschenart, vom armen Idioten angefangen bis zu den überragenden Geistern aller Zeiten !

In der Neuzeit kommt dann durch Descartes eine gewisse Verarmung in die ganze Stufenlehre, sofern er nur die res extensa und die res cogitans unterscheidet. Die ausgedehnten Dinge umfassen die physikalische Welt, die Pflanzen und die Tiere ; die res cogitans ist die menschliche Seele [2].

Aber nach Ansicht der Alten geht die Stufung des Seins noch weiter. Selbst in den Aufbauelementen der einzelnen Dinge begegnet man einer Über- und Unterordnung. Und über diese Aufbauelemente und ihr gegenseitiges Verhältnis haben sie besonders nachgedacht. Gerade Aristoteles bemüht sich im siebten Buche seiner Metaphysik um eine Antwort auf die Frage der Naturphilosophen nach den Aufbauelementen der Substanzen. Substanz im ersten und eigentlichen Sinn ist für Aristoteles die für sich seiende Einzelexistenz. An dieser unterscheidet er das Wesentliche und das Hinzukommende und zerlegt das

[1] Vgl. *Thomas*, De anima 7 u. ad 5 ; c. Gent. IV 11.

[2] Zu dieser Aufteilung sagt Heimsoeth : « Der Kern jener dualistischen Lehre war eine philosophische Entdeckung ersten Ranges : eine descriptiv und analytisch erfolgte Aufdeckung von ontischen Grundverschiedenheiten, die niemand seitdem hat verwischen können » (Zur Ontologie der Realitätsschichten in der franz. Philosophie, Blätter f. deutsche Philosophie, 13 [1939] 252). — Damit wird Descartes wohl etwas reichlich Ehre angetan. Denn man brauchte doch nicht erst auf ihn zu warten, um zu der banalen Einsicht von der ontologischen Verschiedenheit der Bewußtseinsschicht und der des Materiellen zu kommen. In Wirklichkeit hat Descartes die viel reicher gegliederte Wirklichkeit durch die Zurückführung auf diese beiden Schichten entstellt und verstümmelt. Die ganze Schicht des Körperlebens wird durch Descartes' Maschinentheorie auf die Ebene des anorganischen Stoffes herabgezogen. Zudem ist es ihm nicht möglich, das Zusammen von Körper und Geist im Menschen richtig zu erklären. Wenn Descartes aber wirklich die Verschiedenheit zwischen den beiden angegebenen Seinsbereichen « ohne Rückhalt und ohne sogleich den Unterschied wieder durch allgemeine Erklärungsprinzipien zu unterdrücken », verstanden hätte, dann könnte er überhaupt nicht in der Reihe der Schichtentheoretiker aufgeführt werden. Nach diesen besteht zwischen den einzelnen Schichten wohl Verschiedenheit, aber dazu auch Übereinstimmung und Zusammenhang. Wenigstens die allgemeinsten Kategorien der untern Schichten kehren in den höheren zum Teil wieder. Und beides : Eigenständigkeit und Zusammenhang muß vorhanden sein, wenn die Dinge der realen Welt in einem schichtenartigen Verhältnis zueinanderstehen sollen. Völlige Heterogeneität ist dem Schichtengedanken ebenso zuwider wie der nach Descartes einsetzende Monismus Spinozas und die Monadenlehre eines Leibniz.

Wesentliche wieder in Materie und Form [1]. Diese Lehre des Aristoteles ist dann von der Scholastik übernommen und in den einzelnen Schulen weiter gebildet und zum Teil verändert worden. Die Materie galt als das untergeordnete, die Form als das übergeordnete, bestimmende und gestaltende Element. Wie in der Wesensordnung, so wurden auch in der Daseinsordnung zwei Elemente unterschieden : Das Sosein und das Dasein, wobei dann der Akt des Daseins als das Höhere, Übergeordnete betrachtet wurde. Besondere Aufmerksamkeit wurde ferner jener Körperform geschenkt, die Seele heißt. Plato und Aristoteles kennen eine Art Schichtung der Seele ; sie unterscheiden Seelenteile, die einander über- und untergeordnet sind. Dabei wird Aristoteles der Wirklichkeit allerdings viel gerechter als sein großer Meister [2].

In der heutigen Philosophie schenkt N. Hartmann der Stufung des realen Seins, vor allem aber den Schichten des Seienden auf den einzelnen Stufen große Aufmerksamkeit [3]. In der realen Welt zeigt sich ihm ein Zweifaches : Alles, von der Materie bis hinauf zum Geiste

[1] So ist letztlich das Problem der Substanz das Hauptanliegen des Aristoteles, und es ist nicht so, wie Hartmann meint, sie spiele bei ihm keine große Rolle.

[2] Vgl. *Hartmann*, Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie, 1943. In der neuzeitlichen Seelenkunde hat sich der Gedanke der Schichtung des Seelischen mehr und mehr durchgesetzt. Bestimmend dafür waren unter anderm auch entwicklungspsychologische und psychopathologische Erfahrungen.

Ein « Hauptergebnis unseres Arbeitens besteht darin, daß die psychische Persönlichkeit einen Stufenbau verschieden hoher Schichten darstellt » ; *E. Jaensch*, Grundformen menschlichen Seins, 1929, 11. Der Ansicht Platos schließt sich dabei weitgehend an *H. Nohl*, Charakter und Schicksal, 1938, 31 f. Gewöhnlich aber deckt sich die Schichtung, wie die Neuern sie verstehen, nicht mit der der Alten. Deren Begriff der Seele war umfassender. Die Seele galt als Quellgrund jeden Lebens ; heute werden die Äußerungen des pflanzlichen und geistigen Lebens oft nicht als Seelentätigkeiten angesehen. In der so eingeengten Seele werden dann von Jaensch noch tiefere, mittelhohe und oberste Schichten unterschieden. — Auch die heutige Biologie weiß um eine objektive Rangordnung der Teile, der Organe in einem Organismus. Vgl. *A. Müller*, Struktur und Aufbau der biologischen Ganzheiten, 1943, 44 f. *L. von Bertalanffy* schreibt in seinem Buch: Vom Molekül zur Organismenwelt, Potsdam 1944, 5 : « Im Sinn einer organismischen Auffassung stellt sich uns die Wirklichkeit dar als ein Stufenbau, eine hierarchische Ordnung von übereinandergeschachtelten Systembildungen. » Er kennt als Stufen 1. die Materie mit ihren Bestandteilen und 2. den organischen Bereich. In diesem unterscheidet er seltsamerweise als Stufen *a*) die hochkomplizierten, chemischen Verbindungen der Kohlenhydrate und Eiweißkörper, *b*) die zwischen belebter und unbelebter Natur gelegene Stufe der « Viren », *c*) die Vereinheitlichungsrichtungen im vielzelligen Organismus, d. i. das Nervensystem und die Gruppe der sogenannten Wirkstoffe : Fermente, Vitamine, Hormonen.

[3] Vgl. Der Aufbau der realen Welt, 472-574 ; Neue Wege der Ontologie in Syst. Phil., 231-302.

hat dieselbe Seinsweise der Realität [1]. In den Formen herrscht dagegen Mannigfalt. Doch ist damit nicht jedwede Einheit ausgeschlossen ; der Stufenbau des Seins stellt eine Ordnungseinheit dar. Die Welt ist keine Einheit der Gleichförmigkeit, sondern eine der Überlagerung und Überhöhung verschiedener Stufen. Doch darf, wer Einblick in den Aufbau der realen Welt gewinnen will, nicht stehen bleiben bei den Stufen. Denn die Gebilde dieser Stufen : Ding, Pflanze, Tier, Mensch, Gemeinschaft, sind, wie das Ganze der realen Welt, zum Teil selbst wieder geschichtet. Schicht und Stufe decken sich also nicht ; das Seiende einer Stufe kann aus mehreren Schichten bestehen. Je höher die Stufe, um so vielfacher die Schichtung. Im Menschen sind alle zusammengeschlossen. Will man darum die Welt in ihrem Aufbau, und die Dinge, aus denen sie sich aufbaut, verstehen, dann muß man die Schichten untersuchen.

Hier stellen sich nach Hartmann zwei Aufgaben : es müssen die Grundbestimmungen oder die Kategorien dieser Schichten herausgearbeitet und das Verhältnis der einzelnen Schichten zueinander, ihr Zusammenhang, die Gesetze, die in ihnen walten, aufgedeckt werden. H. unterscheidet vier verschiedene Schichten : die leblose, belebte, seelische und geistige Schicht. Der tiefste Einschnitt liegt nach ihm zwischen dem Organischen und dem Seelischen, denn mit dem Seelischen beginnt das Unräumliche. Das Besondere des Geistigen liegt darin, daß es im Unterschied zum Seelischen das Einzelbewußtsein transzendiert. Es tritt in Sprache, Wissen, Wertung, Recht und dgl. in die Erscheinung [2]. Aber aus Eigenart und Verschiedenheit der Schichten darf man nicht folgern, es bestehe zwischen ihnen eine unüberbrückbare Kluft ; in den Dingen kommen sie ja miteinander verbunden vor [3].

[1] Neue Wege, 231. Das ist allerdings nur in eingeschränktem Sinne richtig. Das Wirklichsein, die Existenz kommt jedwedem real Seienden, zwar im eigentlichen, aber nicht im gleichen Sinne zu. Als Akt der Wesenheit ist die Existenz auf diese abgestimmt, und so sind die Existenzen je so verschieden wie die Wesenheiten.

[2] Neue Wege, 233. Den Schichten entsprechend haben sich die Wissenschaften aufgeteilt : Die Naturwissenschaften, die sich mit der anorganischen Natur befassen, die biologischen Wissenschaften, denen das organische Geschehen zugeordnet ist, die Psychologie, die das Seelische untersucht, die Geisteswissenschaften, die Sprache, Recht, Sitte usw. zum Gegenstand haben.

[3] Kehren in den höheren *Schichten* auch nicht alle Bestimmtheiten der niederen wieder, so doch in den höheren *Gebilden*. So kommen die Bestimmtheiten des Stoffes nicht in der Schicht des Seelischen und Geistigen vor, wohl aber in jenem Gebilde, das diese Schichten mitaufbauen, dem Menschen.

Umgekehrt muß man sich jedoch auch davor hüten, die Verschiedenheit und Eigenart der Schichten wegen dieses Verbundenseins zu leugnen oder zu verkleinern.

Die zum Teil gleiche Struktur der Gebilde auf den verschiedenen Seinsstufen erklärt sich nach H. aus der durchgängigen Wiederkehr einzelner Schichten auf allen Stufen, aber die trotzdem « so himmelweit verschiedene Struktur ... nicht im Sinne bloßer Abstufung, sondern grundsätzlicher Heterogeneität und Unvergleichbarkeit der einzelnen Stufen » kommt daher, daß jede Stufe von je einer andern Schicht ihr besonderes Gepräge erhält. Ohne die Wiederkehr des Niedern im Höheren wäre die Welt eine Vielheit beziehungsloser Stücke, umgekehrt bestände völlige Gleichheit, wenn auch das Höhere im Niedern wiederkehrte [1]. Aber dadurch, daß die verschiedenen Schichten eines Dinges unter *einer* substanziellen Form zusammengefaßt und geeint sind, verlieren sie die ihnen eigentümlichen Kräfte und Tätigkeiten nicht. Diese fließen jetzt nur aus dem durch die substanzielle Form bestimmten höheren Ganzen und werden von der Form auf die Erhaltung und Entfaltung dieses Ganzen hingelenkt. Noch viel weniger kann man in jener Lehre den Anfang monistischer Systeme sehen ; sie ist jedem Monismus geradezu entgegengesetzt. Im fünften Kapitel des zwölften Buches seiner Metaphysik macht Aristoteles noch eigens aufmerksam, daß die Elemente der verschiedenen Substanzen nur in gewisser Weise, der Analogie nach dieselben, in sich aber, je nach der Form, unter der sie stehen, verschieden sind.

Den *Schichtengesetzen* gilt ein großer Teil der Untersuchung Hartmanns [2]. Hier soll nur auf die wichtigsten der von Hartmann aufgestellten Gesetze hingewiesen werden. Eines, das Gesetz der Wiederkehr, wurde schon erwähnt. Wie bereits die Alten wußten, kehren die niederen Schichten auf den höheren Stufen wieder. Dort werden sie nach Hartmann von den höheren Schichten zum Teil *überformt*, zum Teil nur *überbaut*. Das Organische überformt untere Kategorien, verändert sie dadurch, gestaltet sie um. Mit diesem Gesetz der Abwand-

[1] In Verkennung der aristotelisch-scholastischen Lehre von der *einen* substantiellen Form in mehrschichtigen Gebilden glaubt H., daß so dann alle Schichten « im Grunde homogen sind », und von da aus sei es nur ein kleiner Schritt bis zur völligen Verwischung der Grenzen und ihrer Aufhebung, wie es in späteren monistischen und pantheistischen Systemen auch geschehen sei. Vgl. Aufbau der realen Welt, 193-194.

[2] Aufbau der realen Welt, 412-574.

lung nähert Hartmann sich Lehren der alten Philosophie. Aber das Überformt-werden des Niedern durch das Höhere bleibt nach ihm auf wenige Seinsstufen, und zwar auf die untern, eingeschränkt. Wo das Seelische auftritt, gibt es ein solches Überformen nicht mehr, da gibt es nur noch ein Überbauen. Das Seelenleben ist nach H. keine Überformung des leiblichen Lebens, es nimmt die organischen Prozesse nicht in sich auf, sondern baut sich über ihnen auf, ist von ihnen getragen. Ähnlich ist das Verhältnis zwischen geistigem und seelischem Leben. « Das geschichtliche Leben des objektiven Geistes baut sich nicht aus seelischen Aktvollzügen auf, sondern 'beruht' nur auf ihnen wie auf einer Seinsgrundlage. »[1] Es ist wahr : das Seelenleben ist etwas anders als eine Überformung leiblicher Vorgänge. Das Seelenleben ist nichts Überformtes, aber es ist doch überformend. Die Seele ist nach alter Lehre die substanzielle Form, die die unteren Schichten nicht nur überbaut, sondern bestimmt und umgestaltet. Nur so ist es möglich, daß ein aus verschiedenen Schichten zusammengesetztes Gebilde eine Einheit wird, nur so ist die einzigartige Einheit verständlich, die solche Gebilde, wie z. B. der Mensch, in Wirklichkeit darstellen. Hartmann erkennt solche Einheiten als bestehend an ; wer sich nur etwas von den Tatsachen leiten läßt, kann sie gar nicht leugnen. Aber erklären kann er sie nicht, ja, er bemüht sich nicht einmal um eine Erklärung dieser alles andere als selbstverständlichen Tatsache. Man muß noch weiter gehen : Hartmann zerstört sogar mit seinen Schichtengesetzen diese Einheit, vor allem in den Gebilden höherer Stufen. Ob er es will oder nicht : der Mensch fällt ihm schließlich auseinander in eine res extensa, über der er sich die res cogitans dann aufbaut. Je höher die Stufe ist, um so größer ist an sich die Einheit des betreffenden Seienden, bei Hartmann aber nimmt die Einheit mit dem Grad der Höhe ab.[2]

[1] Neue Wege, 260.

[2] Noch viel mehr ist die Einheit der Person bei E. Rothacker gefährdet. R. unterscheidet im Menschen zwei « eng verknüpfte und in ihren motorischen Äußerungen vielfach verschmelzende Instanzen, Persönlichkeitsschichten », die er im Anschluß an Fr. Kraus 'Tiefenperson' und 'Kortikalperson' nennt (Die Schichten der Persönlichkeit, 1938, 4 u. 7). Tiefenperson = Unbewußtes oder Es und Ich verhalten sich wie Pferd und Reiter (15). Die Tiefenperson muß betrachtet werden wie ein selbständiges Lebewesen (44), die Personschicht legt sich wie ein Netz über die Es-Schicht (59). Zusammengehalten wird die Gesamtperson eigentlich nur durch die Erinnerung ; ohne sie würden auch die Ich-Akte auseinanderfallen (61). Es ist möglich, daß sich mit diesen und ähnlichen Äußerungen noch ein richtiger Sinn verbinden läßt, wenn man sie psychologisch deutet ; metaphysisch betrachtet sind sie grobe Verstöße gegen die Wirklichkeit.

Die unteren Kategorien *können* zwar Aufbauelemente der höheren sein, aber, und das ist H. noch bedeutsamer, sie müssen es nicht. Sie sind, wie er sagt, 'indifferent', sind unabhängig von den höheren und stärker als diese. Gerade das, sagt H., haben alle teleologischen Systeme von Aristoteles bis Hegel, die ja die höheren Kategorien oder Schichten zu den stärkeren machten, übersehen. Und « das entspricht einem bestimmten Wunschbild, das sich der Mensch zu allen Zeiten gern von der Welt gemacht hat ; denn so kann er sich selbst als geistiges Wesen für Ziel und Krone der Welt halten. »[1]

Das Gesetz der Independenz und Stärke, wie H. es hier für die niederen Schichten aufstellt, mag in gewissem Grade für die je niedere Seinsstufe gelten. Die einzelnen Seinsstufen sind voneinander real verschieden und in mancher Hinsicht gegen-einander indifferent. Das unbelebte Körperding bedarf der Pflanze und des Tieres nicht, es kann ohne sie bestehen. Und doch wird man auch hier noch, was die Indifferenz betrifft, noch Abstriche und Vorbehalte machen müssen. Wer sich die Forderung Hartmanns zu Herzen nimmt und seine Theorie nur von Tatsachen bestimmt sein läßt, kann gar nicht daran vorbei : die niederen Stufen sind so, daß sie den höheren das Dasein möglich machen : sie sind in geradezu staunenswerter Weise auf diese abgestimmt, das Anorganische auf das Organische usw. Da herrscht weder Indifferenz noch Zufall, da zeigt sich eine sinnvolle Ordnung und Hinordnung, eine Teleologie. Noch weniger läßt sich im *zusammengesetzten Gebilde* die Hinordnung des Niedern auf das Höhere übersehen. Im Menschen z. B. dient die Schicht des ernährenden Lebens mit all den Kräften und Stoffen, die es dem Anorganischen entnimmt, dient das Sinnenleben dem Geiste und seinen Tätigkeiten, alle Schichten sind auf das höhere Ganze hingeordnet. In der Beurteilung der Verhältnisse betrachtet Hartmann die Schichten nicht wie sie in der Einheit des Ganzen bestehen, er löst sie daraus und betrachtet sie abstrakt ; er erneuert einen alten Irrtum, der die sogenannten metaphysischen Grade voneinander sachlich verschieden sein läßt und übersieht, daß es sich hier nur um logische oder metaphysische Teile handelt.

Wie nach H. die niedere Schicht die stärkere ist, so ist die höhere die schwächere. Aristoteles hat ebenfalls schon darauf hingewiesen, daß diese ohne jene nicht bestehen kann. Doch war, wie Hartmann sagt, diese Einsicht des Aristoteles « ungeachtet der einzigartigen

[1] Neue Wege, 267.

Autorität, die gerade dieser Philosoph im Mittelalter erlangte, unausgewertet liegengeblieben und viele Jahrhunderte fast vergessen ... »[1]. Nach dem Urteil anderer geht aber z. B. Thomas von Aquin « mit besonderer Aufmerksamkeit der Abhängigkeit des Seelischen vom Körperlichen nach » (H. Meyer). Das gleiche Gesetz ist Augustinus sowohl für die Seinsstufen wie für die Seinsschichten bekannt. Und wie nach Thomas die höhere Seins*stufe* die niedere voraussetzt[2], so bedarf die höhere *Schicht* für Sein und Tätigkeit der niedern. Schlaf und Traum, charakterliche Anlagen, Temperament, geistige Betätigung und Geisteskrankheiten, all das hängt unmittelbar oder mittelbar von der Schicht des Körperlichen ab, ganz entsprechend der Lehre von Materie und Form, nach der die Form gemäß der Verfassung der Materie aufgenommen wird[3]. Dabei verschlägt es nichts, daß einzelne Ansichten des Thomas über physiologische Vorgänge, nach den naturwissenschaftlichen Erkenntnissen jener Zeit gebildet, heute nicht mehr vertretbar sind.

Nennt man die höheren Schichten schwächer als die niedern, dann gilt das von der materiellen Seite. Formell sind sie stärker : sie formen das Niedere und stellen es in ihren Dienst. Die geistige « Schicht » im Menschen, die während ihrer Verbindung mit dem Körper auf dessen Dienste angewiesen ist, kommt auch ohne diese aus. Denn die Geistseele ist fähig, von ihrem Körper gelöst, ihr Leben fortzuführen[4]. Die größere Stärke der höheren Schicht zeigt sich auch in dem Einfluß, den der Mensch auf die tieferen Seinsstufen hat. Er kann auf mannigfache Weise die Einzelgebilde und die örtlichen Verhältnisse der Natur umgestalten. Allerdings kann er das nicht, wie H. mit Recht hervorhebt[5], gegen die Gesetze der Natur, sondern nur sofern er diese anerkennt, sich ihnen anpaßt. Eine Änderung dieser Gesetze ist nur dem höchsten Sein, dem Schöpfer der Dinge, ihrer Kräfte und Gesetze möglich.

Aber wie schon Aristoteles die Selbständigkeit der höheren Schicht gegenüber der niedern hervorhebt, so tritt auch Hartmann entschieden

[1] Anfänge des Schichtungsgedankens, 21.

[2] De verit. X 1 ad 5.

[3] Vgl. I 84, 7 ; 85, 7 ; I-II 82, 4 ad 1 ; I 63, 1 ; De verit. XXIV 1 ad 19 ; 26, 9.

[4] Einem solchen Weiterleben stehen die Schichtentheoretiker mehr als skeptisch gegenüber. Immer wieder wiederholen sie den Satz : Der Geist ist und bleibt leibgebunden ; er kommt nur im organischen Wesen vor, ruht auf dessen Leben auf, lebt von dessen Kräften. Es gibt nicht den schwebenden Geist, aller wirkliche Geist ist getragen.

[5] Neue Wege, 275 f.

dafür ein. Das Gesetz der Abhängigkeit will keine totale aussprechen. « Das Novum der höheren Kategorienschicht ist der niederen gegenüber durchaus 'frei'. »[1] Dies 'Novum' kann nicht aus den niederen Schichten abgeleitet und erklärt werden[2]. Damit wendet H. sich vor allem gegen den Materialismus, der den niederen Seinsformen die Macht zuschreibt, die höheren hervorzubringen. Das Gegenstück dazu ist für H. der Teleologismus, der die ganze Welt von oben her zu erklären sucht, indem er das Zweckstreben, das dem Menschen eigen ist, auf alle Seinsbereiche überträgt, die niederen auf die höheren hinordnet.

Die Scholastik kennt noch eine weitere Ausdehnung des Dependenzgesetzes, oder wenn man will des Zweckgedankens. Nicht nur ist im einzelnen Seienden die niedere Schicht auf die höhere, ist bei den einzelnen Seinsstufen das niedere Gebilde auf das höhere hingeordnet, auch die Gesamtheit des Seienden, die ganze Welt, trägt eine Hinordnung auf Gott, die Erstursache und das Endziel in sich. Diese Hinordnung ergibt sich notwendig aus der Eigenart der Welt als einer Vielheit von Seiendem. Die Vielheit und die damit verbundene Begrenztheit lassen es nicht zu daß ein solches Sein ganz aus sich verständlich ist ; es kann nur begriffen werden als verursacht von einer absoluten Einheit. Hartmann sieht solche Erwägungen als abwegig an und meint, gerade die Schichtungs- und Dependenzgesetze hätten sie als falsch erwiesen[3]. « Alles Suchen nach der Einheit eines ersten Prinzips, eines Ursprunges oder Weltgrundes hat sich als abwegig erwiesen ; in dieser Richtung konnte man der Mannigfaltigkeit des Seienden nicht gerecht werden, von der inhaltlichen Einseitigkeit solcher Konstruktionen ganz zu schweigen. »[4]

Überblickt man Hartmanns Untersuchungen über die Schichtenverhältnisse als Ganzes, dann muß man sagen : Keiner ist in so ausgedehnter, systematischer Weise diesen Fragen nachgegangen wie er. Er ist ein ausgesprochener Feind jeder Kurzschlußlösung, aller Theorien, die irgendeinem Monismus huldigen und ihm zuliebe die Wirklichkeit

[1] Neue Wege, 266. Aufbau der realen Welt, 529.

[2] Mit dieser Ansicht läßt sich allerdings folgender Satz Hs. nicht recht vereinigen : Die Entstehung des Bewußtseins aus dem bewußtlosen Lebendigen ist eine Tatsache, die sich im Werdegang jedes einzelnen Menschen vor unsern Augen vollzieht, gleichgültig dagegen, ob wir sie begreifen oder nicht. Neue Wege, 292. — Wir leugnen, daß eine derartige Entstehung des Bewußtseins eine Tatsache ist.

[3] Neue Wege, 287.

[4] A. a. O.

vereinfachen und entstellen. Hartmann sucht der Einheit und der Vielheit des Seienden gerecht zu werden, er hat manche Wahrheit neu entdeckt, die die Alten bereits kannten, die aber im Laufe der Geschichte wieder verschüttet worden ist; er hat ferner zu alten Erkenntnissen neue hinzugewonnen. Aber er hat auch die Zahl der Irrtümer vermehrt, er trägt ein gut Teil dazu bei, daß Ansichten der Scholastik den Zeitgenossen in verzerrter Weise vermittelt werden. Geht er in der Grundfrage der Philosophie, in der Frage nach dem Verhältnis vom Einen und Vielen auch mehr in die Breite als die 'alte Philosophie', an Tiefe erreicht er sie nicht, weder da, wo es sich um die Verbindung vieler Schichten zu einem Seienden, noch wo es sich um das Verhältnis des vielen Seienden zum schlechthin Einen handelt. Berechtigt ist die Schichtentheorie, wenn man in ihr eine Abstraktion, ein Denkschema sieht, das die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den einzelnen Lebensstufen im Menschen dem Verständnis näher bringen soll. Aber man darf sie nicht im streng philosophischen Sinne nehmen und den Zusammenhang der einzelnen Lebensstufen als eine wirkliche Schichtung begreifen wollen. Die einzelnen Tätigkeitsbezirke im Menschen liegen nicht in dieser Weise aufeinander, sie greifen ineinander über. Sie sind zu einer dynamischen Einheit verschmolzen und zwar so, daß die verschieden gearteten Kräfte sich nicht selbständig betätigen, sondern in werkzeuglicher Unterordnung unter der formenden und richtunggebenden Kraft der Seele. Außer dieser werkzeuglichen Unterordnung dem Ganzen gegenüber gibt es dann noch eine weitere dynamische Über- und Unterordnung zwischen jenen sich werkzeuglich betätigenden Kräften gemäß ihrer seinsmäßigen Stellung im Lebensganzen. Die werkzeugliche Bezogenheit des Niedern auf das Höhere begründet und begrenzt die Abhängigkeit des Höheren vom Niederen. « Gewiß kann man sich zur Darstellung dieser Verhältnisse des Bildes von der Schichtung bedienen. Aber es scheint, daß man diese mehr neutrale Ausdrucksweise mit Absicht gewählt hat, um an der substanziellen Deutung des Leib-Seele-Verhältnisses vorbeizukommen » (Joh. Ell).

# Literarische Besprechungen

## Zur theologischen Erkenntnislehre Emil Brunners

« Seit der theologischen Erneuerung der letzten Jahrzehnte ist eine Gesamtdarstellung der christlichen Lehre, die dieser Erneuerung Ausdruck verleiht, nicht erschienen » (x). Diese Worte, mit denen Br. die Darbietung seiner Dogmatik [1] rechtfertigt, lassen es angezeigt erscheinen, sein Werk, in dem die Tendenzen der neuern protestantischen Theologie sich Geltung zu verschaffen suchen, auch dem katholischen Theologen in einer Weise zur Kenntnis zu bringen, welche die Form einer einfachen Buchbesprechung überschreitet. Es empfiehlt sich dies um so mehr, als der Verfasser vor allem in seinen Prolegomena über Grund und Aufgabe der Dogmatik eine Fülle von Problemen berührt, die auch in der katholischen Theologie der jüngst vergangenen Zeit lebendig empfunden, offen ausgesprochen und noch nicht zu allseitiger Befriedigung gelöst wurden. Außerdem verspricht der Zürcher Theologe bei aller Dankbarkeit gegenüber denen, von welchen er seinen Glauben empfing, das heißt gegenüber den Reformatoren und im besondern Zwingli und Calvin, im Geiste der ökumenischen Bewegung von allen Lehrern der Kirche und von allen Kirchen lernen zu wollen. Denn dies gehört zu seinen Grundüberzeugungen, daß wahrhaft ökumenische Weite insofern von der Dogmatik gefordert werden muß, als Erkenntnis der Wahrheit in allen Kirchen vorhanden und jeder Kirche ein Besonderes in der Erkenntnis der Wahrheit gegeben ist (95). Da jede theologische Erneuerung vor allem eine Besinnung auf ihre Grundlagen und ihr Wesen und ihre Aufgaben voraussetzt, wollen wir uns im Folgenden auf die Wiedergabe und Bewertung der Prolegomena beschränken.

### I

1. *Der Ort der Dogmatik.* — Im Gegensatz zu andern denkerischen Bemühungen um einen bestimmten Gegenstand, um eine « Sache », wie sie in der Philosophie und auch in den neutralen Religionswissenschaften statthaben, geschieht das wissenschaftliche Unternehmen, das den Namen Dogmatik trägt, innerhalb der christlichen Kirche (3). Und zwar geschieht es so sehr innerhalb der Kirche, daß man Dogmatik nur treiben kann als Glied der Kirche, mit dem Bewußtsein eines Auftrages der Kirche, eines Dienstes an der Kirche, aus Nötigungen, die innerhalb der Kirche entstehen (3). Es ist die lehrende Kirche, welche geschichtlich und sachlich der Dogmatik, dieser Wissenschaft von der christlichen Lehre, vorausgeht, in

[1] Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik. Band 1. Zürich, Zwingli-Verlag. 1946. xi-391 SS.

ihrer Lehre hat sie ihren Lebensgrund (5). « Die lehrende Kirche und die Lehre der Kirche ist der 'Ort', an dem Dogmatik geschieht » (5). Der Dogmatiker steht aber nur dann an dem seiner Wissenschaft gemäßen Ort, wenn er eine zweite Bedingung erfüllt : er kann seinen Dienst an der Kirche nur tun, wenn er persönlich glaubend an der Kirche und ihrer Lehre beteiligt ist. Nicht das Denken über den Glauben, sondern das gläubige Denken kann kirchliche Dogmatik begründen. « Nicht nur das Sein der Kirche und ihrer Lehre, sondern das Sein in der Kirche und in der Lehre der Kirche ist die Voraussetzung der Dogmatik » (6). Die glaubende Kirche selbst macht in der Dogmatik ihre eigene Lehre zum Gegenstand der Besinnung. So ist die Dogmatik wesentlich kirchliche Wissenschaft.

2. *Recht und Notwendigkeit der Dogmatik.* — Kann aber die Dogmatik als Wissenschaft der Besinnung, als denkerisches Bemühen über die christliche Lehre, ihr Recht und ihre Notwendigkeit nachweisen ? Ein vierfaches Bedenken drängt sich hier auf. Erstens : die dogmatische Reflexion scheint nur auf Kosten eines Verlustes der Unmittelbarkeit des Glaubens vollziehbar zu sein. « Wozu dieser ungeheuere Apparat, wozu diese subtilen Distinktionen und diese trockenen, verstandesmäßigen Definitionen, wozu diese Vivisektion des lebendigen Glaubens » (7), die erfahrungsgemäß zu Theologiestreitigkeiten und leidenschaftlichen dogmatischen Kämpfen führt und die das Ergriffensein im Glauben gefährdet, die lebensvolle Anschaulichkeit des biblischen Zeugnisses überdeckt ? Zweitens : die dogmatische Theorie, dieses ideenhafte, wirklichkeitsferne Denken kann auch für den schlichten Glaubensgehorsam, für die christliche Forderung des offenen Herzens für die Leiden des Mitmenschen keinen Nutzen bringen, es kann ihm scheinbar doch nur schädlich sein (8-10). Drittens schiebt sich doch in der Dogmatik (von Dogma) eine unpersönliche Lehrautorität zwischen uns und Christus, Lehrzwang steht gegen die Freiheit des Glaubens, und so scheint sie zur klerikalen Lehrautorität zu führen (9). Schließlich liegt in der Dogmatik die Gefahr, daß dieses aus seelsorglichen Gründen notwendige Denken über den Glauben in eine falsche Richtung gedrängt werde, nämlich zum unfruchtbaren Denken in unverständlichen und die Kirche spaltenden Definitionen (10).

Es ist erfreulich, daß Br. gegenüber diesen aus biblizistischen und rein praktischen Erwägungen stammenden Bedenken die Reflexion über die biblische und kirchliche Lehre mit Begründungen in Schutz nimmt, welche auch in der katholischen Theologie geltend gemacht werden. Dogmatische Reflexion ist kein überflüssiges gefährliches Denken, kein Irrweg der lehrenden Kirche, sondern ein *notwendiger Dienst.* Freilich kennt weder die Bibel noch die Urkirche Dogmatik im heutigen Sinne. Dogmatik ist also nicht absolut notwendig, ad esse, wohl aber ad bene esse der Kirche (11). Aus der Geschichte ist nun eine dreifache Wurzel der Dogmatik feststellbar. Erstens : gegenüber der *Irrlehre,* der sündigen Eigenwilligkeit des Menschen, welche die reine biblische Lehre verändert, vermischt, verdünnt und abschwächt, ihr einen fremden Sinn unterschiebt, ist es immer wieder notwendig, diese neuen Aussagen an der ursprünglichen Wahrheit zu prüfen, zu unterscheiden und warnende Abgrenzungen vorzunehmen. Hier ist der

Ort der dogmatischen Begriffsbildungen und Systematik (11). Zweitens : abgesehen von dieser von außen aufgezwungenen Notwendigkeit zur Reflexion ist zu beachten, daß der schlichte *Glaube schon ein Lehrelement* enthält, voll « theologischen Gehaltes » ist (12). Der denkende Mensch wird im Taufunterricht naturnotwendig die Frage nach dem Sinn der biblischen Worte stellen (Vater, Schuld, Offenbarung, Versöhnung), und die kirchliche Botschaft will nicht nur das Herz, sondern auch den Verstand gestalten und durchdringen (12). Als dritte Wurzel der Dogmatik erweist die Geschichte die *biblisch-exegetische*. Das lebendige Glaubensleben hat das Bedürfnis, tiefer in die Bibel einzudringen, den Reichtum der Begriffe auszuschöpfen, den verborgenen Zusammenhängen nachzugehen, die im Offenbarungszeugnis der ganzen Schrift verborgen liegen. Indem die Kirche so der Irrlehre gegenüber den Inhalt der Lehre genauer präzisiert, indem sie eine zusammenfassende Erklärung der biblischen Hauptbegriffe bietet und den denkenden Gliedern der Gemeinde die Zusammenhänge dieser Begriffe darstellt, « treibt sie » Dogmatik.

Diese geschichtliche Antwort nach dem Recht und der Notwendigkeit eines Denkens über den Glauben können wir ohne Bedenken anerkennen, wobei wir die Frage noch offen lassen, inwiefern ein solches Denken im Vollsinne Dogmatik ist. Diese geschichtliche Antwort findet nach Br. eine Stütze in den Offenbarungszeugnissen selbst, in der « Theologie » der Apostel, welche die eigentliche Grundlage aller dogmatischen Lehre ist. « Dieses Weitergehen von der relativen Unreflektiertheit und Unmittelbarkeit der neutestamentlichen Lehre zur durchreflektierten Lehrgestalt der Kirche erweist sich nun aber schon deshalb als unvermeidlich, weil diese Theologie der Apostel keine unbedingte Einheit darstellt, sondern sich in einer Reihe von Lehrtypen präsentiert, die nicht unerheblich voneinander abweichen » (14). Hier hat nun nach Br. wieder die theologische Reflexionsarbeit, die Arbeit der Dogmatik einzusetzen und hinter den verschiedenen Lehrzeugnissen den einen Christus und das eine Evangelium zu suchen (15).

3. *Der Grund der christlichen Lehre : die Offenbarung.* — Diese Dogmatik weist aber wie die christliche Lehre selbst, in deren Dienst sie steht, auf einen außer ihrer selbst und außer der Lehre liegenden Sachverhalt hinaus, nämlich auf Gott und sein Reich, auf Gottes Wesen und Willen, auf Gottes Verhältnis zu Menschen und Welt. Das ist aber das Ureigentümliche dieses Gottes, um den es in der Dogmatik geht, daß er *absolutes Subjekt* ist, dessen sich der Mensch nicht in eigenem Bemühen zu bemächtigen vermag. Erkennbar ist er nur durch Selbstenthüllung, Selbstmitteilung in seiner Offenbarung, in der Gott selbst den Menschen belehrt. Christliche Lehre, und damit auch die Lehrform der Dogmatik, weist also von sich selbst weg auf ein Doppeltes hin : auf Gott selbst und auf die göttliche Lehre, auf das, was Gott von sich selbst kundgibt und « lehrt » (17), das sie dann in menschliche Lehre und menschliche Worte faßt. Zeugen dieser göttlichen Offenbarung sind die Apostel. Ihr Lehren hat seinen Grund und Inhalt sowie seine Legitimation in der göttlichen Offenbarung und hat Anspruch auf Wahrheit und Gültigkeit allein darum und insofern, als in

ihrem Lehren das göttliche Lehren sich selbst vollzieht (17). An dieser Stelle führt Br. einen Begriff ein, der für seine ganze Theologie auch, wie sie in dieser seiner Dogmatik vorgetragen wird, grundlegend und zentral ist, den Begriff der Offenbarung. Er bezeichnet ein Vielfaches, da es eine Mehrheit von « Gestalten der Offenbarung » gibt. In ihrem Mittelpunkt steht das geschichtliche Ereignis Jesus Christus. Alle Rede und alle Lehre ist bezogen auf dieses Zentrum der göttlichen Selbstkundgebung, daß das Wort Fleisch ward. Er, der mehr ist als das Wort von ihm. Das Wort Gottes, die entscheidende Selbstmitteilung Gottes, ist eine Person, ein Mensch, der Mensch, in dem uns Gott begegnet (18). « Daß er da ist, daß er gekommen ist, daß wir ihn selbst sehen und kennen dürfen in seinem Tun und Leiden, in seinem Reden und Sein, als den, in dem Gottes Heiligkeit und Barmherzigkeit in persona vor uns steht, uns für sich fordernd und sich uns mitteilend — das ist die Offenbarung, Gottes Selbstmitteilung » (18).

Aber dieses geschichtlich einmalige Ereignis, Jesus Christus, ist nicht in seiner ganzen Bedeutung als isoliertes Faktum verständlich, sondern es muß erfaßt werden mit einem doppelten Vorher und einem vierfachen Nachher. Mit einem doppelten Vorher : Er ist der von den Propheten geweissagte, in dem sich die Verheißungen des AT erfüllen ; die Offenbarung des AT meint in ihrer Ganzheit Jesus Christus, ihr Wort steht zum Geheimnis der Person-Mitteilung in einem ausgezeichneten Verhältnis, aber keines ihrer Worte ist dem Persongeheimnis adäquat. Diese prophetische Offenbarung hat aber selbst wieder rückbezüglichen Charakter, sie setzt eine vorgeschichtliche Offenbarung voraus, die « Uroffenbarung », von der aus allein der Mensch als Sünder zu verstehen ist, als den die geschichtliche Offenbarung ihn antrifft (20-21). Die Christusbezeugung hat ein vierfaches Nachher : Im Zeugnis der *Apostel* kommt die Christusoffenbarung gemäß der Tatsache, daß in Jesus das Wort Fleisch wurde, zu uns im bezeugenden Bericht und in der bezeugenden Lehre. Ihr Zeugnis ist insofern « Wort Gottes », als in ihm eine Gestalt der Offenbarung zur Geltung kommt, die von der Christusoffenbarung unablösbar ist (22). Das Wort Gottes, dieses Apostelzeugnis von Jesus, erreicht uns aber nur durch die Vermittlung der *Kirche ;* von ihr allein haben wir erstens das Neue Testament, zweitens ist aber auch die Verkündigung der mit Christus lebendig verbundenen Gemeinde eine Gestalt der Offenbarung (22). Diese objektiven Offenbarungsgestalten genügen aber nicht. Sie müssen zur *subjektiven* Offenbarung werden. Dazu ist ein empfangendes Subjekt erfordert, in dem ein *inneres* Geschehen vor sich geht. Außer dem Eingreifen Gottes, welches in den objektiven Offenbarungsgestalten vorliegt, muß ein neues, besonderes Eingreifen Gottes statthaben, eine innere Offenbarung ; sie findet da statt, « wo immer Christus sich als der lebendige Herr einem Menschen im Glauben kundtut » (23). Doch auch hier ist noch nicht der Vollsinn der Offenbarung erreicht : ihre höchste Verwirklichung ist die zukünftige Offenbarungsgestalt in der *Schau von Angesicht zu Angesicht.* Erst in der Parusie, am Ende der Zeiten, ist lebenspendende allumfassende Gemeinschaft, erst von dorther verstehen wir den Sinn der vorausgehenden Offenbarungsgestalten : in jeder geht es um dies eine, Emmanuel-Gott-Mit-Uns (24).

4. *Die Offenbarung als Wort Gottes.* — Unter der Voraussetzung, daß gültiges Reden und Lehren der Kirche nur statthaben kann auf Grund der Selbstoffenbarung Gottes, erhebt sich die Frage : Wie kann aus göttlicher Offenbarung *menschliche Lehre* werden ? Die Antwort ist nach Br. vom AT aus gesehen leicht. Denn hier spricht Gott in menschlichen Worten, in formulierten Sätzen, sodaß eine völlige Deckung vorliegt von Menschenwort und Gotteswort. Aber zwischen AT und uns liegt die neue Gestalt der Offenbarung : Jesus Christus. Er ist nicht ein menschliches Wort, sondern eine Person, ein Menschenleben voller geschichtlicher Anschaulichkeit, kein Inbegriff von Sätzen, er ist Gottes handelnde Person in Selbstvergegenwärtigung (26). Diese Wende hat statt im Johannesprolog : Das Wort ist Fleisch geworden. Er selbst und nicht seine Rede ist die eigentliche Offenbarung. « Das Redewort ist nur noch indirekt die Offenbarung, d. h. in der Weise der Bezeugung der eigentlichen Offenbarung, die Jesus Christus, die personhafte Selbstvergegenwärtigung Gottes, der Emmanuel, ist » (30). Die dieser Offenbarung gemäße Reaktion des Menschen ist diese : Er ist nicht mehr einfach Hörer, es besteht nicht mehr nur ein Wortverhältnis, sondern ein Personverhältnis (30). Ein mit ihm Verbundensein, nicht nur Glaube, sondern Hingabe. Offenbarung hat somit den Charakter der Personbegegnung, der Persongemeinschaft. Das Wort der Rede ist nur noch Zeugnis von ihm, Hinweis auf ihn, Bericht vom Faktischen und Lehre von Sinn des so Geschehenen. An Stelle der Redeoffenbarung des AT tritt im NT : Er selbst. Alle Rede ist von nun nur noch indirekt Offenbarung als Zeugnis von ihm (32).

Die Bedeutung dieses Offenbarungsbegriffes für die Theologie unterstreicht Br. schon hier ausdrücklich. Erst damit wird die Heilung der seit den Logostheologen in die alte Kirche eingebrochenen intellektualistischen Verderbnis möglich (32). Dieser Intellektualismus bekundet sich in der Identifikation von Bibelwort und Gotteswort und in der Auffassung der Offenbarung als geoffenbarte Lehre (33). Gottes Offenbarung wird somit fälschlich in ein Redewort Gottes und in Lehre umgedeutet. Damit mußte nach Br. der Glaubensbegriff und die ganze christliche Existenz, das Christsein, einem groben Mißverständnis anheimfallen (33). Und doch muß Br. zugeben, daß es eine legitime menschliche Rede von Gott, von Jesus Christus gibt. Wo aber ist die Brücke von der Offenbarung, die Jesus Christus selbst ist, zu dieser legitimen menschlichen Rede von Jesus Christus ? « Gibt es einen Punkt der Identität von Christusoffenbarung und Redewort, Personoffenbarung und Wort in menschlicher Rede ? » (34). Die Antwort Brs. enthält den entscheidenden Punkt seiner Lehre. Der Punkt der Identität ist das Zeugnis des Heiligen Geistes, das göttliche Zeugnis von Christus, das sich der menschlichen Denk- und Sprachform bedient. Damit ist nach Br. nicht jenes Testimonium Spiritus Sancti gemeint, welches das Verständnis der Schriftworte, des bereits zum Menschenwort gewordenen Apostelzeugnisses begründet, sondern jenes göttliche Zeugnis, das in Petrus wirklich wurde, da der Vater im Himmel ihm offenbarte, daß Christus der Sohn des lebendigen Gottes sei, und das in Paulus geschah, als es Gott gefiel, seinen Sohn ihm zu offenbaren (Matth. 16, 17 ; Gal. 1, 16).

Hier tritt zur geschichtlichen objektiven Offenbarung der Menschwerdung des Sohnes die *innerlich subjektive* in der Bezeugung des Sohnes durch den Heiligen Geist, zunächst im Herzen der Apostel (35). Gott läßt sich herab, indem er selbst in Menschensprache redet im Zeugnis seines Geistes, der den Sohn bezeugt, und indem er Zeugnis gibt, hat er die Existenzweise und Aktform menschlicher Geistigkeit angenommen (35). Hier sieht Br. den erkenntnistheoretischen Sinn des neutestamentlichen Zeugnisses vom Heiligen Geist und gleichzeitig das Gegenüberstehen von Gottesgeist und Menschengeist. Dieses Zeugnis, z. B. der Abbaruf, ist beides : Zeugnis des Heiligen Geistes und zugleich Zeugnis des glaubenden Herzens. « In solchen zentralen Erkenntnisakten des Glaubens erfährt der Mensch das Wirken des Heiligen Geistes als wirkliches Reden Gottes in der dem Menschen eigenen Sprache und Denkform. Erst in diesem Worte des Heiligen Geistes wird ihm die Gottesoffenbarung in Jesus Christus zum wirklichen eigentlichen Gottes*wort*, zum wörtlich zu nehmenden Deus dixit, in welchem sich das gleichnishafte 'Deus dixit' der geschichtlichen Offenbarung hörbar macht » (36).

Dieses Zeugnis des Geistes bietet aber nicht die Gewähr, daß sein Wort vom Menschen richtig aufgenommen wird, « es kann der menschliche Geist das Zeugnis des göttlichen Geistes mehr oder weniger verfehlen, auch im Apostel » (36). Darum kann auch das apostolische Zeugnis nicht den Anspruch erheben, in allen Einzelheiten seiner Formulierungen inspiriert zu sein. Das eigentliche Kriterium für die Echtheit und Gültigkeit des Geisteszeugnisses ist die *Sohnesbezeugung*. Nur ihn, den Sohn, bezeugt der Geist, ihm, dem Sohn, ist der Geist in seinem Bezeugen untertan. Diese seine Sohnesbezeugung ist nie abgeschlossen, nie fertig. « Der Geist behält sich menschlich gesprochen vor, immer mehr und immer deutlicher zu lehren und nie die abgeschlossene definitive Lehre », das Dogma, « zu geben » (37). Außerdem ist das Redezeugnis des Heiligen Geistes nicht sein ganzes Werk, er ist ja auch lebenspendender und neuschaffender Geist, dessen Wirken sich außerhalb der hellen Mitte des Erkennens, ja sogar außerhalb des Bewußtseins vollziehen kann (37). Weil weder Jesus Christus noch das Werk des ihn bezeugenden Geistes Gottes im Worthörenlassen aufgeht, darum ist auch das in Menschenwort gefaßte Zeugnis von Jesus Christus nie einfach identisch mit dem « Wort Gottes ». Die Apostel « wissen, daß alles, was sie lehren, nie die Offenbarung, die Gott in Jesus Christus gegeben hat, ausschöpfen kann, daß ihre Worte darum immer nur erneute Versuche sind », es « zu sagen ». Daher ihre Freiheit, mit der sie ohne den Versuch einer dogmatischen Normalformulierung eine Formulierung neben die andere stellen und unablässig um die bessere und beste Formulierung ringen » (38).

Von dieser Erkenntnis Jesu Christi, wie sie in den Aposteln Wirklichkeit war, unterscheidet sich die Erkenntnis der spätern Generationen der Sache nach nicht. « Wo es um die durch den Heiligen Geist gegebene Erkenntnis Jesu Christi geht, besteht der Sache nach, bezüglich des Was, kein Unterschied zwischen Aposteln und Gemeindemitgliedern, also auch keiner zwischen den Aposteln und spätern Generationen » (38). Nur in

Bezug auf das Wie unterscheiden sie sich : Zwischen uns und Christus steht die heilsgeschichtliche Tatsachenübermittlung, das heißt aber das vom Heiligen Geiste gewirkte Zeugnis der Apostel (39). Aber das ist nur eine Brücke : Wir sollen denselben Geist empfangen wie sie und sollen darin vom Geist selbst Zeugnis empfangen, daß er der Christus sei, wie sie es empfingen ; mittels ihres berichtenden und lehrenden Zeugnisses glauben wir in gleicher Autonomie oder Autopsie des Glaubens wie sie (40). Der Glaube an Jesus Christus ruht ganz allein auf dem Zeugnis des Heiligen Geistes, das aber nicht anders zustande kommt als mittels des Apostelzeugnisses, dem wir in *Freiheit* gegenüberstehen, das für uns zwar grundlegend, aber durchaus nicht im Sinne einer Inspirationslehre dogmatisch bindend ist (40). Der Grund : denn wenn auch vom Geist Gottes inspiriertes Wort, ist es doch zugleich ein menschliches Wort, behaftet mit der Gebrechlichkeit und Unvollkommenheit alles Menschlichen (40). Hier spricht Br. einen Kernpunkt seiner ganzen Lehre aus, der, wie wir sehen werden, für seine Auffassung von Wesen und Aufgabe der Dogmatik und Theologie maßgebend ist.

5. *Glaubenszeugnis und die Lehre.* — Wie vollzieht sich nun der Übergang von diesem Glaubenszeugnis zur Lehre ? Zunächst ist zu beachten, daß schon das Zeugnis der Apostel von doppelter Art ist : Es ist Bericht von Jesus, weil das Wort Fleisch wurde, und als Bericht wendet es die Gefahr intellektualistischer Mißverständnisse ab ; es ist geistgewirkter erzählender Hinweis auf die Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Weil es aber das Wort ist, das Fleisch wurde, ist vom erzählenden Zeugnis der Apostel die Lehre unzertrennlich (41). Als Lehre muß es im Medium des Gedankens das ausdrücklich sichtbar machen, was im Evangelienzeugnis nur andeutend ausgesprochen ist (41-44). Aber weder das Berichtezeugnis noch das Lehrzeugnis können als Urform des apostolischen Zeugnisses in Frage kommen : beiden vorausgeht die Urform, welche sich in der Dimension der personalen Begegnung vollzieht ; die Urform des Bekenntnisses des Glaubens hat die Gestalt der Du-Antwort auf das anredende Du-Wort Gottes : Wahrlich Du bist der Sohn des lebendigen Gottes (45). Im Gegensatz zu dieser personalen Begegnung hat das Lehrzeugnis dies zur Voraussetzung : Es ist das Heraustreten aus der Du-Beziehung zu Gott in die Er-Form, es ist reflektierte Rede über Gott, Heraustreten aus dem personalen Raum der Begegnung in den unpersonalen Raum der Reflexion, Gott wird der Besprochene. Angeredet wird nicht mehr Gott, sondern der Mensch oder eine Mehrheit von Menschen. Je nach dem Maße der Unterbrechung der personalen durch die unpersönliche Beziehung, nimmt das Maß der Reflexion, also der theoretischen Lehrhaftigkeit, zu, Gott wird mehr und mehr Gegenstand. Im NT ist das Maß dieser reflektierenden Lehrhaftigkeit noch ein minimales (46). Sie geht dort immer wieder über in Anbetung, Dank und die Unmittelbarkeit des persönlichen Ergriffenseins (46). Eine weitere Brechung geschieht schon, wenn der lehrende Apostel sich im Namen Jesu werbend an die Menschen wendet : Hier liegt ein antwortheischendes Zeugnis vor, in dem ein menschliches Du angeredet

wird, nicht mehr das göttliche. Im Taufunterricht der alten Kirche bleibt das mittelbare Ziel der Glaube des Lernenden, unmittelbar aber wird das *Verstehen* des Gesagten erstrebt ; es hat eine Wende statt zur dritten Person, zur Lehre über Gott, es liegt schon eine schulmäßige Lehrform vor, die sich freilich auf das Elementarnotwendige begrenzt (47). In der Theologie und Dogmatik erweitert sich die theoretische Erörterung. Ihr Ursprung ist das anspruchsvolle, intellektuelle Fragen. Der Glaube ist nur mehr Fernziel. Zwischen Fernquelle und Fernziel liegt nun der Raum der gedanklichen Reflexion. Die Loslösung vom Gebetsakt ist zwar nicht grundsätzlich, aber doch praktisch vollzogen. Immer entfernter wird die Beziehung zum Ursprünglichen. An Stelle des Personalverhältnisses tritt das Sachverhältnis.

Warum aber begibt sich der Theologe in die Gefahr der Umwandlung des anbetenden Bekenntnisses in seine Lehre *über* Gott, in die Gefahr der Entfernung von Ursprung und Ziel ? Die Antwort wurde eingangs schon vorweggenommen : « Um des Glaubenden willen, angesichts der Lehrverfälschungen oder Irrlehren, angesichts der aus innerm eigenen Denken notwendig entstehenden Fragen und angesichts der Schwierigkeiten, die die ursprüngliche biblische Lehre dem Verstehen bereitet » (48).

Nun sind wir in der Lage, drei Fragen zu beantworten : Die Frage nach dem Verhältnis von *Glaube und Lehre :* Der Glaube treibt zur Verkündigung der Lehre. Gott bedient sich des Glaubenszeugnisses der von Christus ergriffenen, um Weitere zu ergreifen. Anderseits schafft die Verkündigung und Lehre wieder Glauben. Die Frage nach dem Unterschied von *Glaubenserkenntnis und theologischer Erkenntnis :* Es ist kein Unterschied in Sache und Inhalt, sondern ein Unterschied der Existenzform. Aus der Haltung des Anbetenden tritt man in die des sachlich Reflektierenden. Auf Kosten der gläubigen Unmittelbarkeit und Bereitschaft zur Tat, gewinnt man größere Klarheit und Präzision der Begriffe, es ist nicht mehr die Existenzform des betend-gehorchenden Jüngers, sondern die des Lehrers und Forschers. Die Frage nach der *Grenze* der theologischen Untersuchung : Theologie, Dogmatik, Lehre in hoch reflektierter Form sind nicht notwendig zur Seligkeit, nicht der Glaube als solcher drängt zur Theologie. Die Notwendigkeit der Dogmatik gründet vielmehr in bestimmten Nötigungen innerhalb der Glaubensgemeinschaft (Irrlehre) oder im glaubenden Menschen, der denken will und denken muß. Darum ist nur soviel Theologie vom Guten, als sie der Haltung des Glaubensgehorsams keinen Abbruch tut (49). Ein Überschreiten dieser Grenze bedeutet ein Abgleiten in die Krankheitserscheinung des Theologismus, die Glaubenserkenntnis und theologische Erkenntnis nicht mehr unterscheidet. Br. glaubt, diese Krankheitserscheinung in der ganzen ältern Theologie feststellen zu können.

6. *Die Norm der christlichen Lehre.* — Sind so Notwendigkeit und Grenze einer auf der Offenbarung fußenden christlichen Lehre anerkannt, so stellt sich angesichts der Möglichkeit des Mißverständnisses der göttlichen Offenbarung und der Tatsache vieler unter einander sich widersprechender christlicher Lehren die Frage nach der *Norm* der wahren christlichen Lehre : Auf Grund wessen darf eine Lehre in legitimer Weise einen Geltungs-

anspruch erheben ? (50). Dies eine ist aus dem Gesagten klar : Was seinen Ursprung nicht aus dem *Grund* der christlichen Lehre, d. h. aus der Offenbarung nachweisen kann, was sich auf einen andern Erkenntnisgrund beruft, ist von vornherein disqualifiziert. « Alle spekulative und alle relativistische religionsgeschichtliche oder religionspsychologische Lehre von Gott, kann als christliche Lehre von Gott nicht erkannt werden » (51). Aber damit ist noch kein Kriterium angegeben für den rechtmäßigen Geltungsanspruch jener Lehren, welche die Offenbarung als ihren Grund anerkennen. Und doch erkennen die christlichen Kirchen die Notwendigkeit einer solchen Norm an. Die Reformation findet sie im Schriftprinzip, in der Übereinstimmung des Glaubens und der Lehre mit der Bibel. Die katholische Kirche in der höchsten kirchlichen Lehrautorität, dem Papst, « der allein ohne Rekursrecht des kritischen Fragers auf die Schrift selbst, bestimmt, was biblische Lehre also richtige Lehre ist » (52).

Für Br. ist weder das eine noch das andere eine ratio sufficiens für die Legitimität des Geltungsanspruches christlicher Lehre. Die Schrift, der Inbegriff des apostolischen Zeugnisses von Jesus Christus, ist wohl Quelle all jener Erkenntnisse, die unbedingte Autorität besitzt, aber letzte autoritäre Instanz ist nicht das Wort der Schrift. Denn erstens ist der Kreis der apostolischen Urzeugen kein scharf abzugrenzender und zweitens weichen die Lehren der Apostel, die Lehren des NT, in erheblicher Weise voneinander ab (54). So bleibt als eigentliche Norm die Offenbarung, d. h. Jesus Christus selbst, der sich uns durch den Heiligen Geist bezeugt, der sich aber zu dieser seiner Selbstoffenbarung des Zeugnisses der Apostel bedient (55). Das Apostelzeugnis ist nur gültig, unbedingt bindend, sofern es wirklich *ihn* selbst bezeugt (57). So ist auch die Schriftlehre als solche wohl unbedingter Grund unserer christlichen Lehre, Norm aber nur im bedingten Sinn, sofern nämlich in ihr die Offenbarung, Jesus Christus selbst, zur Geltung kommt (57). Daraus folgt, daß die *kritische* Besinnung über die Adäquatheit des biblischen Lehrzeugnisses für die bezeugte Offenbarung uns nicht erspart bleibt. Ein letztgültiger Rekurs auf eine Schriftaussage ist unmöglich.

7. *Dogma und Dogmatik.* — Wer ist nun aber Subjekt der kritischen Besinnung, wer kann gültig über die Adäquatheit oder Inadäquatheit des biblischen Lehrzeugnisses mit der in Christus erfolgten Offenbarung urteilen, wenn die Offenbarungsautorität der christlichen Lehre selbst bedingt ist ? Kommt etwa der Kirche eine legitim urteilende Funktion zu ? Soll nicht die äußere und innere Einheit der Kirche, ihr Auftrag und ihr Werk, der göttlichen Offenbarung bei den Menschen Eingang zu verschaffen, aufs schwerste gefährdet werden, so muß sie selbst irgendwie imstande sein, das Maßgebliche und Richtige vom Unmaßgeblichen und Unrichtigen zu unterscheiden (59). Im Interesse dieser Einheit muß ihr die Fähigkeit zur Dogmenbildung eignen. Tatsächlich richtet die Kirche, wenn sie ihren Auftrag und ihre Einheit durch die Vielheit sich widersprechender Bekenntnisse gefährdet sieht, eine Norm des Glaubens auf, ein kirchliches Bekenntnis, das Credo oder Dogma, das als Scheidemittel, als Kriterium der rich-

tigen Lehre gegenüber der unrichtigen gemeint ist (60). Da nun die Glaubens- und Lehrsubstanz zu allen Zeiten bedroht ist, kann die Kirche zu keiner Zeit auf maßgebende Glaubens- und Lehrnormen verzichten

Anderseits sieht Br. in der Bekenntnisbildung auch eine große Gefahr, die Gefahr der falschen Absolutsetzung des Dogmas. Denn woher hat ein solch formuliertes Bekenntnis seine verpflichtende Autorität ? Br. erkennt weder die katholische Lösung von der unbedingten Lehrautorität der Kirche, bzw. des päpstlichen Lehramtes, noch die lutherisch reformierte einer die Gesamtkirche vertretenden Kirchenversammlung an. « Wer verbürgt denn, daß die paar Hundert Kirchenmänner, die die bekenntnisschaffende Synode bilden, nicht aber der einzelne Lehrer, der ihnen widerspricht, den Sinn der göttlichen Autorität trifft und lehrend ausspricht ? » (61). « Wer gibt denn der Kirchenversammlung die Legitimation für glaubenbildende Interpretation der Schrift » (61). Sie ist grundsätzlich irrtumsfähig und hat nach Ausweis der Geschichte unhaltbare Lehrsätze aufgestellt. Dem Dogma, dem Bekenntnis, dem Credo kommt immer nur *relative*, unter dem Vorbehalt besserer Belehrung stehende Autorität zu (62). Grundsätzlich steht es nicht über der Lehre der einzelnen Theologen. Eine besondere, aber nur relative Autorität oder Dignität kann ihm insofern zugesprochen werden, als es ein Akt der Gesamtkirche ist, bei dem besondere Sorgfalt der kritischen Prüfung angenommen werden darf (62). Aber die eigene Einsicht des einzelnen Lehrers hat vor ihm nicht zu verstummen (62).

Mit der Dogmenbildung ist nach Br. eine zweite Gefahr verbunden, welche nach dem Verfasser die größte Tragödie des Christentums ist : Die Verschiebung des Glaubens aus der Dimension der personalen Begegnung in die Dimension der sachlichen Belehrung, die Vergegenständlichung des Glaubens. Denn Glaube ist Begegnung mit ihm selbst, nicht aber Unterwerfung unter eine Lehre von ihm (63). Folgerichtig muß Br. in der Reformationstheologie, insofern diese die biblische Lehre zur letzten inappelablen Instanz machte, eine grundsätzliche Rückkehr in den katholischen « Irrtum » sehen ; denn damit war der protestantische Glaube wieder Lehrglaube, Dogmenglaube « über ihn » geworden.

Wahre Dogmatik aber ist nach Br. immer wesenhaft *kritisch* ; sie muß sich der *Relativität* jeder Lehrautorität bewußt sein ; sie hat von sich aus die eindeutige Verbundenheit jeder Lehre, von wem sie auch aufgestellt werde, auf ihre Verbundenheit mit Christus zu prüfen. Das Ergebnis solcher dogmatischen Prüfung ist das Dogma als Kunstprodukt der theologischen Reflektion, dessen Kunst sich darin zeigen muß, daß es auf Grund höchster Reflexionstätigkeit das entscheidend Wesentliche am Glauben selbst hervorhebt und gegen bedrohliche Mißverständnisse abgrenzt (65). Aber seine Formulierungen, so sehr sie im Dienste der Reinerhaltung des kirchlichen Glaubensgutes stehen, können keine definitive, autoritative, exklusive den Gläubigen verpflichtende sein. Denn wer besitzt den Maßstab, nach dem bestimmt werden soll, was am Glauben Hauptsache und was das Unterscheidende gegenüber dem Unglauben ist ? Der katholische Dogmatiker hat seine Norm in der Entscheidung des unfehlbaren Lehramtes. Seine Arbeit ist dem Dogma unterstellt, vom Dogma dirigiert, seine Denkarbeit

geht darauf hinaus, das Dogma zu interpretieren und zu explizieren, nicht aber zielt er darauf ab, das Dogma kritisch zu untersuchen und ein besseres an seine Stelle zu setzen (66). Ganz anders der protestantische Dogmatiker. Er ist sich bewußt, daß das kirchliche Bekenntnis irrtumsfähig und der Verbesserung bedürftig ist. Er ist in seiner dogmatischen Arbeit dem Dogma der Kirche gegenüber kritisch und darum grundsätzlich auf die Vorbereitung eines neuen, bessern Bekenntnisses ausgerichtet (67).

Brunner ist sich klar bewußt, daß die dogmatische Arbeit damit in eine merkwürdige Doppelstellung hineingerät. Einerseits ist der Sinn des auch von Br. als notwendig erachteten kirchlichen Bekenntnisses vor allem, den Lehrer der Kirche zu binden und zu dirigieren. « Anderseits muß die Kirche im Sinn der recht verstandenen Autorität der Offenbarung selbst, den Willen haben, der Freiheit zur kritischen Nachprüfung des gegebenen Bekenntnisses keine Fesseln anzulegen, sondern ihr weiten Spielraum zu geben » (68). Denn diese in der Schrift dem Theologen und der Kirche gegebene Offenbarung ist keine massive Gegebenheit, sondern ein Aufgegebenes, ein in der Schriftlehre zu *Suchendes* (68). Und doch hat die gleiche Kirche, welche nach Brunner irrtumsfähig ist, und darum die Freiheit auch der kritischen Nachprüfung ihrer Lehren belassen muß, die Pflicht, Lehrzucht zu üben und dies vor allem gegenüber dem Lehrer und ihn, wenn er in seiner Lehre sich als Feind des Glaubens und als Pseudoglied erweist, aus ihrem Körper auszuschalten. Eine Lehrzucht freilich, die sich ihrer Grenzen bewußt bleiben muß, die ihr durch die Relativität der Autorität aller kirchlichen Lehrnormen gezogen sind (68).

8. *Dogmatik als Wissenschaft.* — Kann nun die so umschriebene dogmatische Arbeit, die ihren Ort in der Kirche hat, die ein Modus des Glaubensbekenntnisses ist, mit dem Ziel, die Lehre der Kirche recht zu gestalten, den Anspruch erheben, Wissenschaft zu sein, in dem Sinn, daß dieser Dienst am Glauben der Kirche dem Dogmatiker die Pflicht auferlegt, wissenschaftliche Kriterien und Methoden anzuwenden ? Gehört die Dogmatik, sofern sie vom Glauben unterschieden ist, dem Bereiche der Wissenschaft an ? Das Problem stellt sich Br. darum mit besonderer Schärfe, weil die Wahrheit, um die es im Glauben geht, von der Wahrheit, die Gegenstand der wissenschaftlichen Erkenntnis ist, sich grundlegend unterscheidet. Glaubenswahrheit im Sinne der Bibel ist « Wahrheit in Begegnung », Wahrheit in der Dimension der Person, des Du-Ich, ist personale Selbsterschließung, Offenbarungswahrheit. Theologie aber und Dogmatik ist Wahrheit in der Dimension der Sache, ist Glaube in seiner Reflexion, im kritischen Denken (72). In diesem Sinne nähert sich die Glaubenserkenntnis der weltlichen Erkenntnis, wird sie unpersönlich, objektiv und sachlich kühler ; ihre Begriffe werden abstrakter und unähnlicher der lebensvollen Anschaulichkeit der biblischen Lehrweise (72). Hier ist der Wendepunkt zur wissenschaftlichen theologischen Begriffsbildung und Lehrweise. Wie die Wissenschaft, so strebt die Dogmatik nach Präzision der Begriffe, nach logischem Zusammenhang der Gedanken, nach Festlegung der Begriffe in Definitionen, nach Systembildung ; es beginnen die unpersönlichen Kate-

gorien die personalen zu überdecken (73). Der Philosophie gleicht die Dogmatik durch ihre Bezogenheit auf das Unbedingte, das Letzte, das hinter allem Gegeben-Tatsächlichem liegt, ihre Bezogenheit auf den ewigen Logos. Von der Philosophie unterscheidet sie sich aber, insofern sie ihre Wahrheit nicht in eigenem Bemühen sucht, sondern diese als eine durch Offenbarung und Glauben gegebene denkend durchleuchtet (73), und der Logos, um den es in ihr geht, ist der fleischgewordene Logos des Vaters. Auf die Frage nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie und Dogmatik muß dem Gesagten gemäß geantwortet werden : « Dogmatik ist eine Wissenschaft sui generis ; sie ist an eigenen Kriterien zu messen. Je mehr in der christlichen Lehre die Reflexion, die exakte Definition, der streng logische Zusammenhang, die rational einsehbare Systematik, die methodische Folgerichtigkeit zunimmt, desto mehr nähert sie sich der Wissenschaft und desto mehr entfernt sie sich von der ursprünglichen Glaubenserkenntnis, aus der sie hervorgeht und auf die sie sich immer wieder zurückbesinnen muß » (75). Trotzdem die Gefahr einer Entfremdung von der personalen Glaubenshaltung immer besteht, ist der Dienst der Dogmatik am Glauben unersetzlich. Denn immer wird es in der Kirche nötig sein, das Gültige und Echte vom Ungültigen und Unechten zu unterscheiden, immer besteht das Bedürfnis, dem modernen Menschen das biblische Offenbarungszeugnis verständlich zu machen und die Kluft zwischen dem weltlich-natürlichen Erkennen und der Glaubenserkenntnis zu überbrücken (76).

9. *Die Gegenwärtigkeit der Dogmatik.* — Aber enthält diese Bejahung der Notwendigkeit einer über die einfache biblische Verkündigung hinausgehende Darstellung der christlichen Lehre nicht ein gefährliches Zugeständnis an Fortschritts- und Entwicklungsgedanken ? Br. anerkennt hier in einem gewissen Sinne die Berechtigung einer Theologie perennis : « Die Lage der Gemeinschaft der Kirche, der Gemeinschaft der Gläubigen, ist hinsichtlich des Anteils der Offenbarungswahrheit grundsätzlich zu allen Zeiten dieselbe und das bedeutet, daß die ihr gegebene Wahrheit zu allen Zeiten, bis zum Ende der geschichtlichen Tage, dieselbe ist » (78). Anderseits stellt Br. einen ständigen Wechsel im Bekenntnis der Kirche der Theologie und Offenbarung fest, und er sieht darin nicht nur diese historische Tatsache, sondern eine psychologische Notwendigkeit (79), der das Gesetz zugrunde liegt : « Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. » Das bedeutet zunächst, daß das Evangelium je und je in die Sprache der Zeit übersetzt werden muß, soll die missionierende Kirche ihre Aufgabe erfüllen (80). Aber der Satz hat noch eine tiefere Bedeutung. Er besagt, daß der Mensch auch im Glauben kein leeres Gefäß ist, in das etwas von außen hineingegossen wird, sondern es werden schon im einfachen Glauben die Begriffe, mit denen der Mensch überhaupt versteht, nicht einfach ausgeschaltet, sondern in Anspruch genommen und umgebildet. Die Begriffe aber wandeln sich. Wir müssen uns den Zeitgenossen verständlich machen.

Br. erinnert hier mit Recht an Begriffe wie Subjekt, Person, Verantwortlichkeit, Entscheidung, Akt, die alle als solche nicht biblisch sind und doch einen biblischen Sachverhalt zum Ausdruck bringen wollen, um diesen

den Zeitgenossen verständlich zu machen. So wird Dogmatik nach Br. zur notwendigen Vorarbeit für jene « Bibelübersetzung », in der rechte lebendige Verkündigung des Evangeliums bestehen muß (82). So ist es auch Rücksichtnahme auf den denkenden Gläubigen und dessen Willen, sich die Offenbarung wirklich anzueignen, auf dessen Modus recipiendi, wenn der Taufunterricht eine über das Primitive hinausgehende Erweiterung erfährt. Damit echte Aneignung erfolgen kann, muß ein echtes Antworten auf wirkliche Fragen statthaben. Das bedeutet im Grunde nichts weniger als dies : Die Theologie muß gegenwartsnahe sein und das Prinzip dieser Gegenwärtigkeit ist das Kriterium der echten lebendigen Theologie (83). Damit ist ein Kriterium zur Beurteilung dessen gegeben, was sich als biblische Theologie gibt : « Es ist unlebendige Theologie, die nicht imstande ist, das Evangelium in den Begriffen der Zeit verständlich zu machen, Theologie, die den Verdacht ruft, daß der dahinter stehende Glaube nicht wirklich angeeignet ist, auf alle Fälle eine Theologie, die ihre Aufgabe nicht zu erfüllen vermag » (83).

Die Gefahr, welche mit dieser Gegenwärtigkeit der Theologie gegeben ist, übersieht Br. keineswegs. Aber die Gefahr muß im Interesse der echten Aneignung in Kauf genommen werden : In Treue zum biblischen Text müssen die Begriffe, die der Aneigung dienen, der Sache, um die es geht, untertan bleiben (84). Die Begriffe dürfen nicht eigenmächtig werden, sie dürfen nicht, wären sie auch noch so biblisch, zu einer Systembildung mißbraucht werden. Für Br. ist jede geschlossene Einheit der Gedanken in der Dogmatik ein untrügliches Zeichen des Irrtums (84).

10. *Glauben und Denken in der Dogmatik.* — Damit stellt sich gleich die neue Frage : In welchem Sinne kann dem Denken des Glaubens und innerhalb der Dogmatik nun noch Raum belassen werden ? Zunächst ist hier Brs. Feststellung wichtig, daß nämlich auch im Glauben selbst das Denken nicht außer Kurs gesetzt wird ; denn Glaube ist nicht nur frommes Gefühl, sondern vielmehr das durch die Offenbarung durch Gottes Wort bestimmte Denken. Auch der Glaube vollzieht sich in Begriffen und in Verbindung von Begriffen ; das Denken des gewöhnlichen Lebens wird im Glauben in Gebrauch genommen.

Doch in der Dogmatik spielt das Denken eine viel größere Rolle, freilich nicht in dem Sinne, als sei nur der Dogmatiker Vollchrist. Wo liegt der Unterschied zwischen Denken des Glaubens als solchem und dem gläubigen Denken in der Theologie und Dogmatik ? Das Eigentümliche der Dogmatik, in ihrer Abgrenzung gegen den Glauben, ist gekennzeichnet : 1. Durch die dimensionale Wende aus dem Denken in Begegnung zum Darüber-Denken (86). 2. Durch die Ausschaltung des personalen Elementes für die Dauer der Reflexion, welche gleichsam die Funktion einer Blende, einer Generalabstraktion hat, die alles jetzt nicht ins Auge Fallende wegschirmt (87). 3. Durch isolierte Weiterentwicklung des Denkelementes. Während der Glaube dem sich offenbarenden Gott betend antwortet : « Du bist mein Herr », fragt die Dogmatik reflektierend : « Was ist der rechtmässige Inhalt der Begriffe 'Herr', 'Gott' ? So wird der logische Gehalt eines

Elementes des Satzes isoliert zum Gegenstand des Nachdenkens gemacht » (87). Diese abstrahierende Tätigkeit ist Dienst am Glauben und zielt darauf ab, daß die Lehre der Kirche über das Wort richtig sei. Bei dieser Weiterentwicklung wird also der Begriff zum bessern Verständnis gebracht, er wird aufgehellt und geklärt. Gegen alle Theologie, welche mit Berufung auf die sündige Verderbtheit der menschlichen Vernunft alles Denken über Offenbarungsinhalte als abwegig bezeichnet, betont Br. die Berechtigung und Notwendigkeit und den ungeheuern Anteil, den das rationale Element, die logische Denkkraft, an der theologischen Reflexion und an der Dogmatik hat (88). « Wenn es auch die göttliche Offenbarung ist, der er nachdenkt, so geschieht doch dieses Nachdenken vermöge der natürlich menschlichen Ratio in den Begriffen und Denkformen und mit dem Beweisverfahren der Logik » (88).

Aber damit wird die Arbeit des Dogmatikers keineswegs zu einer rein rationalen Beschäftigung mit den Erkenntnissen des Glaubens. Denn im theologischen Denken wird die Beziehung auf die im Glauben erfaßte Sache selbst immer wieder aufgenommen, ja der Dogmatiker « vollzieht im Denken immer wieder den Glaubensakt, er richtet sich glaubend aus auf die dem Glauben gegebene Offenbarung » (89). « Theologisches Denken ist ein Denken, ist eine rationale Denkbewegung, deren rationale Konsequenz ständig in jedem Punkt durch den Glauben abgebogen, gehemmt und gestört wird » (89). Zusammenfassend sagt Br. : « Wo das rationale Element nicht wirksam ist, da entsteht keine Denkbewegung, keine Theologie, wo das rationale Element allein wirksam ist, da entsteht eine rationale spekulative Theologie, die von der Offenbarung wegführt. Nur wo der Glaube und Rationalität richtig ineinandergreifen, entsteht rechte Theologie, rechte Dogmatik » (89).

## II

In unserer kurzen *Bewertung* der hier skizzierten Lehre Brunners wollen wir, der ökumenischen Haltung Brs. Rechnung tragend, immer auf jene Punkte hinweisen, in denen eine Übereinstimmung oder doch wenigstens eine Annäherung an katholisches Glaubens- und Lehrgut spürbar ist. Das gilt nun schon von seinen ersten Ausführungen über den Ort der Dogmatik. Es ist erfreulich, nach Jahrzehnten einer alles relativierenden, individualistischen, liberalen Theologie in diesem zusammenfassenden Werke einen führenden evangelischen Theologen sagen zu hören, daß die Kirche der Ort der Dogmatik sei, daß man nur als Glied der Kirche, und zwar als gläubiges Glied, Dogmatik « treiben » kann. Damit ist ein klarer Trennungsstrich gezogen zwischen christlicher Theologie und jeder neutralen Religionspsychologie und Religionsgeschichte. Auch der Verteidigung der Berechtigung einer Dogmatik und dem Aufweis ihrer Notwendigkeit können wir im Grundsätzlichen bedenkenlos zustimmen. Ja, es werden hier Gedanken ausgesprochen, welche sich ausnehmen wie eine Mahnung gegenüber unerleuchteten biblizistischen Bestrebungen innerhalb katholischer Kreise, die aus dem Christlichen alles ausscheiden möchten, was nicht in der anschaulichen und lebensnahen Sprache der Bibel ausgedrückt ist. Ihnen wird

gesagt, daß Dogmatik, das denkerische Bemühen um die Offenbarung, notwendiger Dienst an der Kirche und ihrem Glaubensgute ist, ein Bemühen, das trotz der mit ihm tatsächlich verbundenen Gefahren nur zum größten Schaden der Gläubigen vernachlässigt werden könnte. Dieser Mahnung eignet darum ein besonderer Wert, weil sie von einem Theologen ausgesprochen wird, der schärfsten Kampf führt gegen alle wahren und vermeintlichen Rationalismen und durchaus und bewußt biblisch orientiert ist. Was von Brs. Ausführungen über den Grund der christlichen Lehre und von der Offenbarung als Wort Gottes annehmbar ist und was ausgeschieden werden muß, wurde in dieser Zeitschrift eingehend dargestellt [1]. Die Kritiker haben offen den Wahrheitsgehalt der Lehre Brs. von der Offenbarung und dem Glauben als Personbegegnung herausgeschält und gezeigt, in welchem Sinne auch nach katholischer Lehre vom Glauben als von einer Personbegegnung gesprochen werden darf. Sie mußten freilich auch auf die Einseitigkeiten aufmerksam machen, mit denen Brunners Offenbarungs- und Glaubenslehre belastet ist. Wir werden sehen, wie dieser den biblischen Gegebenheiten nicht gerechtwerdende Offenbarungs- und Glaubensbegriff für die ganze Auffassung Brs. von Theologie und Dogmatik und ihrer Aufgabe maßgebend ist und seine Abweichungen von der katholischen Lehre begründet. Ganz im Sinne seiner Grundforderung, daß Dogmatik kirchliche Wissenschaft sein müsse, anerkennt er für die Kirche das Recht, Glaubens- und Lehrnormen aufstellen zu dürfen, die als Ausgangspunkt der Dogmatik zu gelten haben, das Recht, Lehrzucht auszuüben und jeden, der sich als Feind des Glaubens erweist, aus ihrem Körper auszuscheiden. Wiederum wie die katholische Prinzipienlehre, lehrt Br., es gehöre zu den wesentlichsten Merkmalen und wichtigsten Kriterien ihrer Tauglichkeit, daß die Dogmatik die Begründung der christlichen Lehre in der Offenbarung deutlich mache, daß ein rechter Schriftbeweis geführt werde. Man vergleiche hierzu I q. 1 a. 8 ad 2, um sofort zu erkennen, wie sehr man sich in Zeiten höchsten denkerischen Bemühens der Verwurzelung aller Theologie in der Offenbarung im unmittelbaren Worte Gottes bewußt war : « Argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae ex revelatione habentur et sic oportet quod credatur auctoritati eorum, quibus revelatio facta est ... Nec hoc derogat dignitati huius doctribae. Nam licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus, locus autem ab auctoritate divina est efficacissimus ... S. doctrina auctoritatibus canonicae Scripturae utitur proprie et ex necessitate arguendo, auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae quasi argumentendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta ».

Mit besonderer Genugtuung nehmen wir Kenntnis von der energischen Art, mit der Br. das *Denkelement* für jede Theologie und Dogmatik fordert. Mit Rücksicht auf gewisse noch heute lebendige Strömungen lassen wir die diesbezüglichen Texte Brs. wörtlich folgen : « Nun ist es ja nicht zu

[1] Divus Thomas 22 (1944) 110-121 ; 24 (1946) 167-200, 249-289, 447-451.

bestreiten, daß jenes Denken (das dogmatische) in den Denkformen des gewöhnlichen, des rationalen Denkens vor sich geht und auch, soll es ein Denken sein, gar nicht anders vor sich gehen kann. Es ist gut, das zu wissen und immer wieder sich deutlich zu machen, damit klar wird, wie ungeheuer groß der Anteil des rein rationalen Elementes, der logischen Denkkraft, an der theologischen Reflexion oder Dogmatik ist. Es ist wirklich die rein menschliche Denkkraft, die den Dogmatiker zu seinem Geschäfte qualifiziert. Daran sollte sich der Dogmatiker erinnern, wenn er über die sündige Verderbtheit der menschlichen Vernunft schreibt. Wenn es auch die göttliche Offenbarung ist, der er nachdenkt, so geschieht doch dieses sein Nachdenken vermöge der natürlichen menschlichen Ratio in den Begriffen und Denkformen und mit dem Beweisverfahren der Logik » (88). Man vergleiche hierzu I q. 1 a. 5 ad 1, wo Thomas die Beziehungen zwischen weltlicher Wissenschaft und Theologie kurz skizziert und der weltlichen Wissenschaft hinsichtlich der Theologie eine Dienstfunktion zuweist, die freilich noch umfassender ist als die von Br. gekennzeichnete : « Haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod eis de necessitate indigeat, sed ad maiorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis tamquam a superioribus, sed utitur eis tamquam inferioribus et ancillis, sicut architectonica utitur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum, quod sic eis utitur eis, non est propter defectum vel insufficientiam eius, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex his, quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur ad ea, quae sunt supra rationem, quae in hac scientia traduntur. » Und I q. 1 a. 8 ad 1 : « Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandam fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei, sed ad manifestandam aliqua quae traduntur in sacra doctrina. » Er fügt hier gleich den tiefsten Grund an für die Möglichkeit eines solchen Denkdienstes an der Offenbarung : « Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. »

Dies gilt umsomehr, als Gott in seiner Offenbarung in menschlichen Begriffen und Ausdrucksmitteln sich an uns wandte, die in vitaler Weise vom Denkvermögen aufgenommen werden und nun den Gesetzen dieses Denkens folgen. Es war keine Übertreibung, wenn man in dieser Form der Mitteilung des Offenbarungsgutes geradezu einen Auftrag und eine Einladung zum Überlegen und Nachdenken gesehen hat (Divus Thomas 18 [1940] 89). Freilich scheint Br. das Denken in der Dogmatik auf jenen Bereich einzuschränken, den man die positive Theologie zu nennen pflegt, in der aber auch ohne ständiges Vergleichen und schlußfolgerndes Denken keine Ergebnisse gewonnen werden können.

Die katholische Kirche und ihre klassischen Lehrer lassen dem Denken im Vertrauen auf die Wahrheit, daß die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern vervollkommnet, viel weitern Spielraum. Das Vaticanum hat auch die sogenannte spekulative Arbeit der großen Theologen, die sich um den

Intellectus fidei bemüht haben, nicht nur als berechtigt anerkannt, sondern eine Formulierung gebraucht, die sich wie eine Einladung zu solchem Durchdenken der Offenbarung ausnimmt, indem es auf den Lebenswert solch denkerischer Bemühungen hinweist : « Ratio quidem fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur » (Dz 1796). Indem das Konzil die Bedingungen angibt, unter denen ein fruchtbringendes Glaubensverständnis gewonnen werden kann — es muß ein von echtem Eifer, vom Glaubensgeist und von der Einsicht in die Grenzen geregeltes Forschen sein — deutet es zugleich hin auf die auch von Br. gesehenen Gefahren, die ein ungezügeltes Denken auf diesem Gebiete im Gefolge hat. Den gleichen Gedanken drückt Pius XII. aus in seinem Rundschreiben über den mystischen Leib Christi bezüglich der theologischen Versuche, die Einwohnung des Heiligen Geistes in der Seele des Gerechten verständlich zu machen : « Wir wissen, daß aus dem rechten und eifrigen Studium dieses Gegenstandes und aus dem Widerstreit und der Erörterung der verschiedenen Meinungen und Ansichten, sofern solches Forschen sich leiten läßt von der Liebe zur Wahrheit und von dem schuldigen Gehorsam gegenüber der Kirche, reiche und kostbare Erkenntnisse ersprießen, durch die auch in diesen heiligen Wissensgebieten ein wirklicher Fortschritt erzielt wird. » Diesen kirchlichen Weisungen zufolge kann auch der katholische Theologe sich Brs. Wort zu eigen machen : « Der Dogmatiker hat ein gutes Recht, dagegen zu protestieren, wenn man seine Arbeit als *rein* rationale Beschäftigung mit den Erkenntnissen des Glaubens bezeichnet — so gewiß er kein Recht hat, dagegen zu protestieren, daß das rationale Denken an seiner Arbeit einen großen Anteil habe. Was aber im theologischen Denken dazukommt, was dieses von allem andern Denken unterscheidet, das ist die ständige Beziehung auf die im Glauben erfaßte 'Sache' selbst, eine Beziehung, die sich ihrerseits wieder nur im Glauben vollziehen kann » (88-89). Auch der folgende Satz Br. läßt eine gut katholische Deutung zu : « Der rechte Dogmatiker denkt nicht nur *über* den Glauben und über die im Glauben gegebene Offenbarung, sondern er vollzieht im Denken selbst auch immer wieder den Glaubensakt ; er richtet sich glaubend aus auf die dem Glauben gegebene Offenbarung » (89). Das gilt aber auch für die sogenannte spekulative Theologie. Ihre Prinzipien sind Offenbarungswahrheiten, wie sie mittels des Lehramtes vorgelegt werden, Wahrheiten, welche einzig im göttlichen Glauben hingenommen und bejaht werden können ; von diesem Glauben und von diesem Offenbarungscharakter dieser Prinzipien kann keine Theologie gänzlich absehen, will sie sich nicht selbst aufgeben. Auch in den scheinbar entferntesten Schlußfolgerungen, wofern sie von sichern Offenbarungswahrheiten ausgehen und wofern sie gewonnen wurden durch ein gültiges Schlußverfahren, ist das Offenbarungs- und Glaubenslicht noch wirksam. Es gehört geradezu zum Wesen der Theologie, daß es in ihr eine Generalabstraktion von diesen beiden Elementen nicht gibt, in keiner echten theologischen Reflexion darf das Denkelement sich gänzlich isolieren. Mit Rücksicht auf den Tatbestand, daß in der Theologie das Glaubenslicht einerseits, nämlich hinsichtlich der Prinzipien, und anderseits das natürliche

Verstandeslicht, nämlich hinsichtlich Entfaltung des in den Prinzipien virtuell Gegebenen, wirksam ist, hat man das der Theologie eigentümliche Erkenntnislicht ein lumen mixtum, ein Zwielicht, genannt. Dem harmonischen Zusammenwirken beider verdankt die spekulative Theologie ihr ganzes Dasein. Da die mittels des Glaubenslichtes hingenommenen Prinzipien das Grundlegende sind, kommt dem Glaubenslichte in der theologischen Erkenntnisweise der Vorrang zu, womit nur ein Ordnungsverhältnis, nicht aber eine Schmälerung der Verstandesbetätigung behauptet wird [1].

Das scheint Br. nicht mehr anzuerkennen. Es ist einigermaßen verwunderlich, daß er nach seinem energischen Eintreten für die Rechte des menschlichen Denkens in der Dogmatik und nach der Feststellung, daß « durch das biblische Zeugnis, das trinitarische Problem der theologischen Reflexion unausweichlich gestellt » ist (228), dann doch im Hinblick auf die Versuche, einen wirklichen Intellectus fidei bezüglich dieses Geheimnisses zu gewinnen, resigniert schreibt : « Nicht das ist das rechte Stillstehen vor dem Geheimnis Gottes, daß wir durch solche Begriffe (drei Personen) ein mysterium logicum konstruieren, sondern daß wir darauf verzichten, mit unserm Denken in den Bereich einzudringen, der uns zu hoch ist und in dem unser Denken nur trügerische und gefährliche Scheinerkenntnis hervorbringt » (241). « Das Nebeneinander der drei Personen aber ist die Folge davon, daß man das heilsgeschichtliche Denken nicht mehr verstand. Man beschäftigte sich mit dem transzendenten Hintergrund der Offenbarung an sich, man machte das innertrinitarische Leben zum Hauptgegenstand der Reflexion ; das ist das tief unbiblische der kirchlichen Trinitätslehre » (254). Hier also gibt Br. der sogenannten spekulativen Theologie, welche sich um den Intellectus fidei bemüht, eine eindeutige Absage. Er will die Dienstfunktion der Ratio gänzlich auf den Bereich der positiven Theologie beschränken.

Sehr befremden muß es weiter, daß Br., der doch mit Recht die Forderung der Gegenwärtigkeit der Theologie erhebt und in ihr ein Kriterium der echten, guten und lebendigen Theologie erkennt, der für die Aufnahme von nicht ausdrücklich offenbarungsmäßigen Termini in die Dogmatik mit Nachdruck eintritt und selbst solche « unbiblische » Sprache verwendet (Person), nun doch einen so heftigen Kampf führt gegen Begriffe und Wortbildungen, die er mit seiner Grundidee nicht in Einklang zu bringen vermag und die doch zur Zeit, da sie in die Theologie eingeführt wurden, im Interesse der Reinerhaltung des Glaubens geradezu gefordert waren und die sich auch heute noch als notwendig ausweisen können. Wir denken hier an Begriffe wie Einfachheit Gottes, Unveränderlichkeit, Substanz in ihrer Anwendung auf Gott. Sie sind ebenso aus Nötigungen innerhalb der Kirche in die theologische Sprache aufgenommen worden wie der Begriff « Person », mit Bezug auf den Thomas einem biblizistischen Gegner antwortet : « Wenn auch der Name Person als von Gott gebraucht in den

[1] I q. 1 a. 2 c. « Doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo. » I q. 1 a. 8 ad 1 : « Ex articulis fidei haec doctrina ad alia argumentatur. » Ib. c : « ex eis procedit ad aliquid aliud probandum. »

Schriften des AT und des NT nicht vorkommt, so wird doch das, was der Name bezeichnet, in vielfacher Weise in der Heiligen Schrift von Gott behauptet : nämlich daß er im höchsten Maße durch sich selbst seiend und in vollkommener Weise erkennend ist. Wenn man aber von Gott buchstäblich nur das aussagen dürfte, was die Schrift von Gott überliefert, könnte nie jemand in einer andern Sprache von Gott sprechen als in jener, in der zuallererst die Schrift des AT und das NT überliefert ist. Die Notwendigkeit, sich mit den Irrlehren auseinanderzusetzen, zwang jedoch neue Namen zu finden, die den alten Glauben von Gott bezeichneten. Auch liegt kein Grund vor, diese Neuheit zu vermeiden, da sie nicht weltlich ist und mit dem Sinn der Schrift nicht in Widerspruch steht. Die Apostel lehrten aber nur weltliche Neuerungen im Ausdruck zu vermeiden » (I q. 29 a. 3 ad 1). Das Gleiche ist zu sagen von Sätzen wie : « Gott ist einfach, Gott ist Substanz, Gott ist unveränderlich », auch sie drücken einen durch und durch biblischen Sachverhalt aus. Es ist abwegig, wenn Br. den Satz 'Gott ist einfach' als eine Lehre bezeichnet, die wie kaum eine andere den Gegensatz des spekulativen und offenbarungsmäßigen Gottesgedanken deutlich macht » (264). Oder wenn er sagt : « Was hat der Substanzbegriff in einer christlichen Theologie zu schaffen » (240). Könnte man nicht an ihn die gleiche Frage richten : Was hat der Personbegriff in einer christlichen Theologie zu schaffen ? Aber beide Fragen sind falsch gestellt. Beide Begriffe erfüllen in der christlichen Theologie ihre wichtige Aufgabe.

Naturgemäß hängt auch Brs. Lehre vom Gegenstand der Theologie engstens zusammen mit seiner Auffassung vom Offenbarungs- und Glaubensgegenstand. Nach ihm ist der einzige schriftgemäße Glaubensgegenstand die begegnende Person, Gott in Christus sich offenbarend. So kann es nicht überraschen, wenn Br. behauptet, das Denken über Gott habe nicht nur einzusetzen bei der Erkenntnis Gottes, sondern es habe nichts anderes zu tun, als dieses Eine deutlich zu machen (146), es habe nur das unbedingte Herren-*Ich* zu umschreiben (ebd.). Mit dem in dieser Zeitschrift geführten Nachweis, daß der biblische Glaubensgegenstand viel umfassender ist, daß « auch einzelne Aussprüche, Worte und Wahrheiten und Tatsachen von dieser göttlichen Person, die uns ihr Sein und Wirken offenbaren » (Divus Thomas 24 [1946] 170) glaubend hinzunehmen sind, steht gleichfalls fest, daß die « Reflexion » die dogmatische Arbeit, sich auch um diese Glaubenswahrheiten denkerisch zu bemühen hat, ein Bemühen, welches die klassische Theologie zu allen Zeiten ausübte. In Brs. These, die Theologie habe nur eines deutlich zu machen, nach welcher er auch in seiner Christlichen Dogmatik handelt, kommt freilich ein berechtigtes Streben zum Ausdruck, das Streben nämlich, in der Mannigfaltigkeit der Offenbarungsgegebenheiten ein offenbarungsmäßig Zentrales zu erkennen, auf das alles andere beziehbar ist, weil es zu ihm im Verhältnis der Unterordnung steht. Bei allem relativen Werte früherer und neuerer Versuche in der Bestimmung dieses Zentralen wird die Lösung des hl. Thomas was Einfachheit, Tiefe und Weite — und wir dürfen hinzufügen — was Offenbarungsgemäßheit angeht, unübertrefflich bleiben : « Omnia autem pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum

ut ad principium et finem » (I q. 1 a. 7 c). Ausdrücklich wird die Rangordnung noch ausgesprochen : « Sacra doctrina non determinat et de creaturis ex aequo, sed de Deo principaliter et de creaturis secundum quod referuntur ad Deum ut ad principium et finem » (I q. 1 a. 3 ad 1). Brunner verkennt die mittelalterliche Gotteslehre durchaus, wenn er meint, es gehe da nur um die Causa prima, wie sie dem rein natürlichen spekulativen Denken zugänglich ist, es herrsche da ein offenbarungsfremder Imperialismus der Idee. Es geht da vielmehr um Gott in seinem Ansichsein, wie er uns in der Offenbarung kund wird. Im selben Artikel sagt er mit aller Klarheit : « Quod etiam manifestum fit ex principiis huius scientiae, quae sunt *articuli fidei*, quae est de *Deo*. Idem autem est subiectum principiorum et totius scientiae, cum tota scientia virtute contineatur in principiis » (ebd.). Vgl. I q. 1 a. 3 : « S. doctrina considerat aliqua secundum quod divinitus sunt *revelata*. » Nicht ein spekulativer Absolutheitsgedanke nimmt hier eine herrschende Stellung ein, sondern der Gott der Offenbarung, dieser freilich nicht nur in seinem Offenbarungsakt, im Geschehen der Selbstmitteilung, in seinem « Subjekt oder Personsein », sondern auch in seinem innern Leben, in seinen uns kundgegebenen Heilsratschlüssen und Heilsveranstaltungen, in allem was er uns offenbarte. Das anzuerkennen, hindert Br. sein einseitiger Personalismus, diese der Ich-Du-Philosophie entlehnte oder doch verwandte Lehre.

Der Gegensatz von Brs. Auffassung von der Theologie und ihrer Aufgabe zur katholischen Lehre kommt aber viel schärfer zum Ausdruck in den Kapiteln, in denen er ihr Verhältnis zur Norm der christlichen Lehre und zum Dogma bestimmt. Wohl nennt er, wie wir sahen, die Theologie, d. h. die Dogmatik, eine kirchliche Wissenschaft, wohl anerkennt er das Recht der Kirche, bindende Normen aufzustellen. Aber kirchlich ist diese Wissenschaft bei Br. doch in einem ganz andern Sinn als nach katholischer Auffassung. Kirchlich ist dem katholischen Theologen seine Wissenschaft zutiefst darum, weil seine ganze theologische denkerische Arbeit das unverrückbare Dogma der Kirche zum sichern Ausgangspunkte nimmt, in der Überzeugung, von ihr das Offenbarungsgut in voller Reinheit zu empfangen ; er erklärt es, hellt den Zusammenhang mit andern Glaubenswahrheiten auf, entfaltet seine Virtualität, ohne jedoch wie Br. darauf abzuzielen, in Freiheit dem Bekenntnis gegenüber ein anderes, ein besseres, gegebenenfalls ein verschiedeninhaltliches an seine Stelle zu setzen aus der Voraussetzung heraus, daß es einen Irrtum enthalten könnte.

Die Lehre Brs., es stehe der Dogmatik zu, ein gegebenes Dogma in diesem Sinne kritisch zu überprüfen, ist ganz in seinem Offenbarungs- und Glaubensbegriff verankert. Wenn Jesus Christus sich nicht einem Lehramte, sondern nur dem einzelnen Gläubigen durch den Heiligen Geist im Herzen und Gewissen und Geist als die Wahrheit bezeugt (113), dann steht der Mensch, dem dieses Zeugnis zuteil wurde, über *allen* Formen der Lehre, in denen dieses geistgewirkte Zeugnis nicht wirksam wurde ; er steht gleichberechtigt neben all denen, denen es nicht in einer für alle verbindlichen Form geschenkt ward. Die in Sachen der Wahrheitserkenntnis wirksame geistige Kraft der Gemeinschaft gegenüber dem isolierten einzelnen Gläu-

bigen und einzelnen Lehrer und Verkünder, ist nach Br. kein gültiger Wahrheitsbürge (61). Es besteht nach ihm keine Garantie, daß sie den Sinn der göttlichen Autorität trifft und lehrend ausspricht, daß sie legitimiert ist, eine bindende Interpretation der Heiligen Schrift zu geben. Wo aber soll diese Autorität gefunden werden ? Der einzelne Lehrer und Gläubige, dem nach Br. Christus sich durch den Heiligen Geist im Herzen und Gewissen und Geist als die Wahrheit bezeugt, kann diese Autorität gewiß nicht mit größerem Rechte beanspruchen als der Apostel und die gläubigste Kirchenversammlung, die ja nach Br. grundsätzlich irrtumsfähig sind ; die Tatsache der abweichenden Deutung der Offenbarung durch diese einzelnen Lehrer beweist, daß wir uns hier auf schwankendstem Boden befinden. Es bleibt also keinerlei Gewähr mehr für die Wahrung der äußern und innern Einheit der Kirche, für die Möglichkeit, den Auftrag zu erfüllen, der göttlichen Offenbarung bei den Menschen Eingang zu verschaffen, eine Gewähr, die auch nach Br. unbedingt gegeben sein muß. Es scheint ganz unverständlich, wie Br. unter Voraussetzung des Vorsehungsglaubens und des Willens Christi, daß äußere und innere Einheit sei in der Kirche, jede bindende Autorität in Offenbarungssachen ablehnt und eine Lehre vertritt, die folgerichtig zur völligen Relativierung führen muß, gegen die er allerdings vergebens kämpferisch angeht. Es scheint besonders unbegreiflich nach folgenden von ihm selbst ausgesprochenen Gedanken : die Kirche muß « das Bestreben haben, die Scheidung zwischen dem Maßgeblichen und dem Unmaßgeblichen, dem Richtigen und Unrichtigen in einer Weise zu vollziehen, die sie als eine Entscheidung der Gesamtkirche kenntlich macht. Die Kirche weiß, daß ihre Einheit und der Wahrheitsanspruch ihrer Verkündigung und Lehre durch die Tatsache sich widersprechender Lehren aufs schwerste gefährdet ist ; es kann ja nicht das Widerspruchsvolle gleichzeitig wahr sein, und es kann nicht die Verkündigung und Lehre der Kirche kräftigen Anspruch auf Glaubensgehorsam erheben, wenn einander gegenseitig widersprechende Lehren im Namen der Kirche vorgetragen werden. Nicht nur die äußere, sondern die innere Einheit der Kirche und nicht nur die Einheit, sondern der Auftrag und das Werk der Kirche, der göttlichen Offenbarung bei den Menschen Eingang zu verschaffen, ist aufs schwerste gefährdet, wenn die Kirche nicht imstande ist, das Maßgebliche vom Unmaßgeblichen, und das Richtige vom Unrichtigen zu unterscheiden » (59). Das ist die volle Überzeugung der katholischen Kirche, darum übt sie ihr Lehramt aus.

Nun gehört es aber zum Charakteristischen der Lehre Brs., daß aus ihr alles das ausgeschieden wird, wodurch diese Forderungen erfüllt werden könnten. Selbst wenn die Schrift keinen klaren Ansatzpunkt böte, der auf eine unfehlbare Lehrautorität hinweisen würde, so müßte doch Br. nach obigem Geständnis aus dem Glauben an die Vorsehung zur Anerkennung einer Institution innerhalb der Kirche kommen, welche es ermöglicht, jenen Auftrag zu erfüllen. Sollte etwa der allmächtige und allweise Auftraggeber sein Werk solch schwersten Gefährdungen ausgesetzt haben ? Der Gedanke ist für einen gläubigen Christen unvollziehbar. So modifizieren wir Brs. Formulierung : Es genügt nicht, daß die Kirche das Bestreben hat, die

genannte Scheidung zu vollziehen, sie muß hierzu mit unfehlbarer Autorität ausgestattet sein, die sie instand setzt, die schwerste Gefährdung der innern Glaubenseinheit zu überwinden und ihren Auftrag zu erfüllen. Wir fügen hinzu : ein Offenbarungs- und Glaubensbegriff, der zu solchen für die Kirche unheilvollsten Folgerungen führt, trägt das Zeichen der Falschheit an sich und bedarf der Überprüfung.

Das Mißtrauen gegen diesen Offenbarungs- und Glaubensbegriff verstärkt sich noch, wenn wir sehen, wie Br. unter seinem Einfluß das Amt des Dogmatikers, des kritischen Prüfers der Bekenntnisse und des Credo der Kirche ausübt. Da wird uns gesagt : « Das seit dem fünften oder sechsten Jahrhundert von der Kirche verkündete und liturgisch wirksam gemachte Trinitätsmysterium ist ein Pseudomysterium, das aus einer Abirrung der theologischen Reflexion von der ihr vorgezeichneten biblischen Linie, nicht aber aus der biblischen Lehre entsprang » (20). « Die Offenbarungswahrheit, daß sich der Herrgott als der Vater durch den Κύριος Χριστός, den Sohn, uns als der Vater offenbart, in eine Dreiheit von Personen auseinanderzulegen ist eine Versuchung des Denkens, der wir nicht nachgeben, sondern widerstehen sollen » (241). « Wir haben den Vater durch den Sohn, im Sohn, aber wir sollen nicht den Vater neben dem Sohn und den Sohn neben dem Vater haben, wir haben den Sohn durch den Geist, im Geist, aber wir sollen nicht den Geist neben dem Sohn und den Sohn neben dem Geiste haben » (240). Eine theologische Erkenntnislehre, auf Grund deren Wahrheiten, welche von der gesamten Christenheit nach Brs. Geständnis fünfzehn Jahrhunderte hindurch als zentrales Glaubensgut hingenommen wurden, nun so leichthin abgetan werden können, muß schwerste Zweifel an ihrer Richtigkeit wachrufen, ja sie erweist sich uns schon dadurch als unannehmbar. Wer verbürgt denn, daß nicht ein anderer Lehrer, kraft des ihm vermeintlich zuteil gewordenen Geisteslichtes in der subjektiven Offenbarung alle Positionen Brs. als nicht offenbarungsgemäß, als unbiblisch, ablehnt ? Die Freiheit, welche Br. für den Dogmatiker von der Kirche fordert, ist eine Freiheit zum Unheil eben dieser Kirche. Auf Grund welcher Befugnisse kann diese Kirche einen solchen ihr zum Unheil werdenden Lehrer aus ihrem Körper ausscheiden, ein Recht, das Br. der Kirche ausdrücklich zuerkennt ? Ein circulus vitiosus ! Es fehlt übrigens nicht an Bemerkungen Brs., denen man entnehmen kann, daß er selbst das Ungenügen in der Bestimmung des Verhältnisses der Theologie zum Bekenntnis der Kirche und ihrer Vollmacht spürt (67), aber er glaubt, die Kirche müsse « im Interesse der rechtverstandenen Autorität der Offenbarung selbst den Willen haben, der Freiheit zur kritischen Nachprüfung des gegebenen Bekenntnisses keine Fesseln anlegen, sondern ihr weiten Spielraum geben » (68).

Der katholische Theologe wird seine wirkliche Bindung an das verpflichtende Bekenntnis seiner Kirche nicht als Fessel empfinden, und er wird im Bewußtsein dieser Bindung zugleich die Freiheit wahrnehmen, das Besondere, den Wahrheitsgehalt in Brunners Christlicher Lehre von Gott für seine Kirche fruchtbar zu machen. Daß dies in manchen seiner Lehrpunkte möglich ist, dafür ist er dem Verfasser dankbar.

Freiburg. *A. Hoffmann* O. P.

## Ringen um die Kirche

**F. M. Braun O. P. : Neues Licht auf die Kirche.** Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung. — Einsiedeln-Köln, Benziger. 1946. 198 SS.

**L. Lambinet : Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes.** Geleitwort von Robert Grosche. — Einsiedeln-Köln, Benziger. 1946. 221 SS.

**E. B. Allo O. P. : Paulus der Apostel Jesu Christi.** — Freiburg in der Schweiz, Paulus-Verlag. 1946. 194 SS.

**F. M. Braun O. P. : L'œuvre du Père Lagrange.** Etude et bibliographie. Préface de S. E. le Cardinal Tisserant, président de la Commission Biblique Pontificale. — Fribourg en Suisse, Editions de l'Imprimerie St-Paul. 1943. xv-342 pp.

Die Herausgabe der 1942 erschienenen « *Aspects nouveaux du problème de l'Eglise* » in deutscher Sprache wird von *P. Braun* selbst als Beitrag zur Förderung der Annäherung aller Christen hingestellt. Diesen Beitrag wird das Buch gerade durch seine strenge Wissenschaftlichkeit und gewinnende Abgeklärtheit leisten. Sorgfältig werden die wichtigsten Resultate der neueren und vor allem neuesten Arbeiten protestantischer Theologen im Gesamtbereich der Kirchenfrage registriert und untersucht. Im Abschnitt « Kirche und Kirchen » die Ergebnisse der Forschungen über Ecclesia, das Wort, seine Bedeutung im urchristlichen Sprachgebrauch, den Kirchenbegriff überhaupt und speziell den paulinischen und diesen wieder in seinem Verhältnis zum jerusalemitischen, schließlich die Vorstellung einer Universalkirche. Ein eigener Exkurs über Goguels Deutungen stellt besonders die apostolisch-charismatische Einheit der Kirche heraus. Im Kapitel « Die Kirche als Stiftung Jesu » wird die Kirchengründung nach allen Seiten hin erforscht und aus den Lehrzusammenhängen der Evangelien, wie auch besonders den Lebensäußerungen der Urkirche neues Licht auf die Matthäusstelle geleitet.

Das Ergebnis der überaus gewissenhaften Untersuchungen im 3. Abschnitt ist die Feststellung eines neuen Consensus in der Kirchenfrage. Die Übereinstimmung seiner Hauptvertreter in sechs Hauptpunkten kann so zusammengefaßt werden : *der Begriff einer Großkirche Gottes hat sich Bahn gebrochen und die alten Gemeindenzusammenschlußtheorien überwunden.* Hierin liegt auch ein Fortschritt im Hin zur Una Sancta, denn der *Gegensatz zwischen dem individualistischen Standpunkt des Protestantismus und dem sozialen des Katholizismus* ist — wenigstens in der Theorie — *beseitigt.*

Dennoch wäre es kurzsichtig, aus dieser sicher erfreulichen Tatsache zu weitgehende Folgerungen zu ziehen und der Verf. selbst läßt es klar werden, daß es sich auf weite Strecken nur um Positionswechsel innerhalb der Widerstandslinie protestantischer Theologie handelt. Theorien, die wissenschaftlich einfach nicht mehr zu halten waren, werden liquidiert, im übrigen gehen die Bemühungen dahin, die großen Thesen der lutherischen Lehren wieder zu Ehren zu bringen. Deshalb stößt vor allem der Begriff der Apostelnachfolge bei der Kirchenlehre des neuen Consensus auf einen

Widerstand, der vorwiegend auf der Notwendigkeit beruht, das Erbe der Reformation zu hüten. Hier spielen Wertungen herein, die aus der Struktur des Protestantismus quellen, dem als Erfahrungsreligion jeder Autoritätsbegriff widerstrebt.

Besonders hervorgehoben sei noch der große Exkurs « Die neutestamentliche Eschatologie in der protestantischen Anschauung der Gegenwart ».

Daß insbesonders auch die « Ekklesiologie im Werden » (ich rufe Koster !) aus der Fülle des im ganzen Buch behandelten Materials, wie aus den Gedankengängen selber, Erkenntnisse und Anregungen schöpfen kann, sei nur angedeutet. Einige methodologische Schönheitsfehler gehen zu Lasten des Übersetzers.

* * *

*Lambinet* erhebt den Anspruch, in seiner Arbei nichts vergessen zu haben, was jemals zum Thema : *Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes* gesagt worden ist. Dieser Anspruch, die Wichtigkeit des behandelten Gegenstandes und nicht zuletzt das jahrelange Ringen um Klarheit, dessen Frucht das Buch ist, fordern Achtung und geben ihm eine besondere Bedeutung. Doch sind damit zugleich auch seine Schwierigkeiten genannt ; denn einerseits ist es mehr als ein bloßes Referieren, Abwägen und Folgern, andererseits fällt die oft ins Meisterhafte sich steigernde Abwandlung der Probleme manchmal ab in seitenlanges Zitieren führender Autoren der beiden « Konfessionen ». Es ist klar, daß dies im Dienste der Objektivität und des Zurgeltungkommens repräsentativer Autoritäten geschieht. Doch hätte nicht bloß der einheitliche Guß des Werkes gewonnen, wenn der Verf. das von jenen vorgebrachte Gedankengut in seine Sprache und in seinen Geistesausdruck umgewertet hätte, sondern er wäre auch sicher über manche Autoren hinausgelangt, wenn er es nicht ihnen vorbehalten hätte, Letztes in dieser oder jener Frage zu sagen. Unter den Strich gesetzt, hätten sie ihren rechten Platz erhalten als Kontrolle für die Darstellung des Verf. Aus anderen Fragestellungen kommend, vergrößern sie auch meist jene Schwierigkeit, die im Thema und in der Methode liegt und deren sich der Verf. selbst zur Genüge bewußt zu sein scheint : *eine Phänomenologie des Konfessionsproblemes bieten* zu wollen, wo doch alles « zur Wertung und Abwertung aus letzter kirchlicher Verantwortung » drängt. Am deutlichsten tritt sie hervor in den letzten Abschnitten, in denen eine Zusammenschau und vor allem die Untersuchung über den « Ursprung des Gegensatzes im Abfall vom Ursprung des Christentums » geboten wird. Hier reicht das Referieren mit Hilfe phänomenologischer Methode nicht mehr aus, und der Verf. vergißt es nicht, rechtzeitig zu betonen : « Wir sind *an der Grenze des Phänomenologischen angelangt.* » Es ist bezeichnend, daß sich alle vorhergehenden Kapitel über die Theologie*geschichte* und über den « Ursprung des Gegensatzes in *welthaften* Gegebenheiten », in den Grenzen des Phänomenologischen behandeln lassen. *Umso klarer erscheint ihre Unwesentlichkeit!* Die Folgerungen aus diesen zwei Feststellungen kommen leider im weiteren zu wenig zur Geltung, obwohl die ganze Untersuchung sie deutlich erkennen läßt. Statt dessen wird auch « jenseits » der Grenzen des Phänomenolo-

gischen zu viel Gegensatz getrieben, obwohl mehr « Lösung » geboten werden könnte. Außerdem erscheinen hier fast immer nur die Vertreter der Schule K. Barths im Gewande biblischer Theologie — hinter dem sich, um mit Cullmannn zu sagen, letzte, allerdings sehr wichtige Einflüsse der Philosophie auf die Bibelauslegung verbergen —, denen dann meistens Stellen ausgerechnet aus der Religionsphilosophie Przywaras gegenübergehalten werden, wenn auch nicht zum Nachteil für die Darstellung des Katholischen. Hier sollte die Offenbarung selbst viel mehr angerufen werden, besonders gegen die « Vergewaltigung der Offenbarung in Verabsolutierungen von Geschöpfmomenten hinein » (S. 200) und gegen den *Hamartiozentrismus.* Vor allem die Homo-viator-lehre könnte da viel Licht spenden unter ständiger Offenhaltung der Bibel als Quelle : weder war Adam im Zustande der Verklärung, obwohl in Gnade und noch nicht in Sünde, noch ist der gefallene Mensch im Zustand der Verdammnis, obwohl in Sünde (und noch nicht in Gnade). Nicht im Gegensatz Glaube — Sünde besteht die endgültige Scheidung, sondern in Seligkeit — äußerster Finsternis, oder besser gesagt, *im Verwandeltsein* der Verklärung und der Verdammnis. Warum sollte die Herrschaft Satans über die von ihm Verführten tiefergreifend sein, absoluter als vordem die Herrschaft Gottes über die von ihm Geschaffenen ? Im Sündenfall war doch nicht das eingetreten, was den ersten Menschen, genau so wie Luzifer, unwiderruflich verwandelt hätte in den Zustand der Verdammnis : der Mensch fiel nicht aus reiner Bosheit, sondern aus Schwachheit und durch Verführung. Deshalb hat Gott den Verkehr mit ihm nicht vollständig abgebrochen, der Mensch blieb viator. Gewiß, offensio ex offenso, doch da im Sündenfall nicht der tiefstmögliche, der absolute Abfall von Gott eingetreten war, verfiel der Mensch noch nicht der *Unendlichkeit* der Gerechtigkeit Gottes, sondern vorerst bloß der Herrschaft des Satans. Satan aber ist nicht Gott und die Hölle ist nicht durch ihn unendlich.

So wird auch die *potentia obedientialis* im gefallenen Menschen klar verständlich in ihrer unleugbaren Entsprechung gegenüber der *potentia « inobedientialis »* im paradisus terrestris. In Adam haben alle gesündigt, doch nicht alle gehen zugrunde : wegen der potentia obedientialis. In Christus ist für alle genuggetan, doch nicht alle werden gerettet : wegen der potentia inobedientialis.

Aus diesen Erwägungen heraus erhält ebenso die allzu philosophisch klingende analogia entis ihre Rechtfertigung auch in der Sündenlehre. Es gibt — in concreto — keine philosophische Sünde oder Tugend. Jegliche Sünde ist Abkehr von Gott « facie extra paradisum », jegliche Tugend irgendwie Ausrichtung auf Gott hin « facie versus paradisum ». Wie wären die Aufforderungen Christi zur Tugend zu erklären ? Sie sind das Gegenstück zur Warnung vor dem Sündenfall, die an den viator *in paradiso* ergangen war. Mochte ihm noch soviel Licht das Böse unwirklich erscheinen lassen, es war *selbst dort möglich.* Umgekehrt ist die Tugend *im Exil möglich,* trotzdem die Finsternis alles zu beherrschen scheint.

Näher zur Erfassung des überphänomenologischen Gegensatzes hätte der Verf. auch gelangen können durch schärfere Formulierung der Frage :

*Wo ist die Kirche* ? Das Buch macht sie dringlich ! Statt dessen bleibt er in die typische Typologisierung verstrickt. Damit ist zuletzt gar nichts getan. Denn entweder ist das Petrinische und Paulinische akzidentell, dann bleibt die Frage nach dem Wesen des Gegensatzes unbeantwortet. Oder liegt doch darin das Wesen, dann bleibt wieder das Problem : wo ist Christus verloren gegangen ? Denn geteilt kann Christus nicht werden. *Wo der ungeteilte Christus ist, ist entscheidend.* Es hieße aber die Verheißung des Herrn verwerfen, wollten wir annehmen, er sei nicht mit seiner Kirche, er sei ihr verlorengegangen. Das ganze Typologische klingt zu sehr nach dem gerade vom hl. Paulus so sehr gebrandmarkten « Ego sum Apollo ... » und führt nur dazu, den Aposteln unrecht zu tun und letztlich sich an Christus zu versündigen aus lauter Rücksicht auf den Teufel, dessen Einfluß deutlich zu machen noch immer nicht modern ist. Das vorletzte Kapitel nimmt zwar klar seinen Ausgang vom *Gegensatz Gotteswerk-Teufelswerk als dem « Eigentlichsten, wo es nur ein Entweder-Oder » gebe,* doch gelangt — wohl dem Typologisieren zuliebe — das Entweder-Oder nicht zum entscheidenden Schluß, der Teufel wird vielmehr geteilt und erscheint im Petrinischen wie im Paulinischen, und alles verläuft sich wieder im Akzidentellen. Wenn wir schon in Typen formulieren, dann dürfen wir doch nicht willkürlich werden. Der Teufel mischt sich wohl unter die Jüngerschaft, er hat einen Apostel ins Verderben gestürzt : als dieser im Eigensinn verharrte — denn er war schon bei der Salbung Jesu durch die Sünderin Spiritualist gewesen — « fuhr der Satan in ihn » und er verriet den Meister und verzweifelte fern von ihm. Auch Petrus und Paulus hat er zu schaffen gemacht. Doch geht weder um Petrus die Frage, denn dieser ist reumütig und als solcher vom Herrn bestellt, die Brüder zu stärken, noch um Paulus, der Petrus zwar ins Angesicht widerstanden hat, ohne sich jedoch von ihm zu trennen — sondern *um Christus in der Knechtsgestalt und den Bösen in der Lichtgestalt!* Freilich wird auch hier der Teufel ablenken wollen und — sich tarnend — sagen : das ist es ja, die römische Kirche erstrahlt im Glanz vieler Lichter ...

*Christus ist die Entscheidung.* Die Glaubenslehre vom unsichtbaren Gnadenreich ist weit genug und bekannt genug, um uns gegen den etwaigen Vorwurf der Verketzerung zu verteidigen, wenn wir sagen : *Ubi Christus, ibi Petrus, ibi est ecclesia, nec Paulus alicubi.* Der Verf. selbst betont übrigens, daß solcherlei Wertung und Abwertung aus letzter kirchlicher Verantwortung in seiner Arbeit zwar nicht zu beherrschendem Ausdruck kommt, aber implizit nichtsdestoweniger greifbar nahegelegt sei.

* * *

Es müßte eine dankbare Arbeit sein, einmal herauszustellen, wie die einzelnen Lehrmeinungen und Deutungen der verschiedenen Schulen und Richtungen protestantischer Theologie einander bedingen. So hat die Überbetonung paulinischer Gedankengänge durch die Reformatoren zur Ablehnung des hl. Paulus durch die Vertreter der liberalen Richtung geführt. « Paulus — Begründer des Katholizismus » — klingt einem noch im Ohr, wenn man staunend über petrinisch-paulinischen Gegensatz bei den Modernen

liest, die sich wieder an den Reformatoren orientieren. Aus Brauns glänzender Übersicht wie aus Lambinets Ringen kommt uns dies alles zum Bewußtsein. Da wird einem dann ein Buch, wie *Allo's Paulus, Der Apostel Jesu Christi* umso teurer, das bei aller Begeisterung doch nicht übertreibt und bei aller Vorsicht doch nicht unrecht tut. Es ist eine reife Frucht jahrzehntelanger Beschäftigung mit dem « Gegenstand », ganz wissenschaftlich fundiert und ganz lebendig geschaut : eine Studie über « den Ort » Pauli könnte man sagen. Hier ist nichts verzerrt, verschoben oder umgedeutet, man begegnet Paulus als dem *Apostel Christi und aller Zeiten.* P. Allo arbeitete an einer großen literarischen Biographie des hl. Paulus. Was diese geworden wäre, davon gibt uns diese reizvolle Skizze eine gute Vorstellung, aber sie erfüllt auch mit Wehmut ob des Unterbliebenen.

* * *

*Brauns* gründliche Studie und Bibliographie zum Lebenswerk *P. Laganges* müßte eigentlich von einem Biblisten gewürdigt werden. Doch drängt nicht nur die Verspätung, die in der Besprechung des Buches (1943 erschienen) eingetreten ist, dazu, es in diesem Rahmen zu behandeln, sondern auch ein innerer Grund : die Gestalt des Bahnbrechers neuzeitlicher katholischer Bibelforschung reicht weit über alles Spezialistentum hinaus ; L. gehört in die Reihe der großen Theologen überhaupt und der treuen Thomisten im besonderen.

Stellt man die beiden Enzykliken « Providentissimus Deus » und « Divino afflante Spiritu » nebeneinander, dann erfaßt man erst, welche Arbeit geleistet und welcher Fortschritt in den 50 Jahren erzielt worden ist. Es ist zum großen Teil das Werk P. L., das wir hierin überschauen und von der Kirche streng geprüft und approbiert finden. Was heute wieder möglich und vor allem erstrebenswert erscheint, die Bibel als « Text aller Texte » in der Zusammenschau nicht nur aller theologischen Fächer, sondern sogar aller Wissenschaften, das schwebte ihm ständig vor und dafür hat er sein ganzes Leben eingesetzt. Auch die von ihm gegründete Ecole biblique de Jérusalem dachte er sich im Sinne eines « Magisteriums » in s. pagina. Selber litt er darunter, daß nicht alles realisierbar war und daß er von sich sagen mußte : Non omnia possumus omnes. Umso höher muß es gewertet werden, daß er sich bewußt gleichsam mit der Rolle eines Wilhelm v. Mörbeke bescheiden wollte, damit die Fundamente für eine biblische Theologie gelegt werden können, der all die Überfülle neuer « Ausgrabungen » — im wörtlichen, wie vor allem im bildlichen Sinne dieses Wortes gesagt — dienen sollen. Man hat in den Anstrengungen der modernen katholischen Bibelforschung wohl zu sehr eine als zwecklos gewertete Auseinandersetzung mit den Einwürfen der Gegner erblickt. Nicht minder unentsprechend ist es zu meinen, es läge in letzterer die Hauptquelle neuer Erkenntnisse. Das Primäre ist vielmehr das ganz Positive neuer Forschungsmethoden und Forschungsobjekte, welches an sich so große Aufgaben stellte. Daß es zugleich den Gegnern Gelegenheit bot zu neuen Angriffen und Einwürfen, die die Arbeit nur erschwerten, ist einleuchtend. Sekundär wirken sich dann freilich diese Kämpfe auch wieder fruchtbringend aus.

Der Verfasser, P. Lagranges begeisterter Schüler, weist überzeugend nach, wie der Meister nicht bloß in den großen Thesen über die Inspiration im hl. Thomas ankert, sondern dessen perenne Grundsätze bis in die wissenschaftliche Methode hinein angewendet hat. In der klaren Unterscheidung zwischen fides und ratio, in der Überzeugung von der absoluten Wahrheitseinheit, in dieser Immunität gegen die Extreme Rationalismus-Fideismus, liegen die Prinzipien für Forschungsmethoden, die nie ihre Gültigkeit verlieren. In dieser Weite kann es der Wissenschaftler ganz unbefangen auf jede Probe ankommen lassen, er hat es nicht notwendig, Kurzschlüsse zu riskieren und Voraussetzungslosigkeit zu übertreiben. Er weiß, daß alles, « was ist », für die Wahrheit Zeugnis ablegt.

Je aufgewühlter die Zeit und die Umwelt war, in denen P. L. diesen Forscherweg ging, je mehr man ihn sogar anderer Einstellung verdächtigte, umso mehr hat er sich bewährt, der Weg und der, der ihn ging. Kapitel 3 und 4 schildern dramatische Höhepunkte dieses reichen Lebens, sie sind zugleich ein Stück Theologiegeschichte der neuesten Zeit. Staunend fragt man sich beim Lesen des 4. Kapitels « Grandes œuvres », wie es möglich war, inmitten sovieler Widerwärtigkeiten die Ruhe aufzubringen für eine so umfangreiche Leistung, wie sie in der 1786 Nummern (darunter 30 selbständige Werke) zählenden Bibliographie am Ende des Buches dargestellt ist. Das letzte Kapitel « Secret d'une belle vie » gibt uns die Antwort. Und P. Lagranges selber hat sie kurz formuliert in einem Briefschlußwort, das er 1911 an seinen Schüler, den jetzigen Präsidenten der Bibelkommission, Kardinal Tisserant, richtete und an welches das dem Buche gewidmete Vorwort aus der Feder dieses Kirchenfürsten anknüpft : « *La cause que nous servons, c'est ... l'Eglise.* »

Neggio-Lugano. *A. Scherzer* O. P.

# Philosophie und Physik

## Analyse des gegenseitigen Verhältnisses

Von RN Dr. Artur PAVELKA, Prag

### 1. Philosophische Besinnung der Quantenphysik

Wenn auch schon vor der Entstehung der Quantenphysik die Bestrebung nach einer philosophischen Durchdringung der Gedankenwelt des Physikers keine Seltenheit war, wie schon allein die reichhaltige Literatur um die Relativitätstheorie herum beweist, so ist mit der rapiden, sowie allseitigen Entwicklung der Quantentheorie das Bedürfnis nach philosophischer Orientation bei den führenden Physikern zu einer methodischen Notwendigkeit geworden. Wie anders sollten wir es verstehen, daß einer der Begründer der Quantentheorie, *W. Heisenberg*, sich bewegt sieht, seine « Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft » [1] zu schreiben ? Und gerade dieser Forscher ist es, der *Louis de Broglie*, diesem hervorragenden französischen Naturforscher, nicht nur die Anerkennung zollt, den ersten Schritt in den neuen Bereich der Natur, nämlich in die Welt der Quantenphysik, getan zu haben, sondern der ausdrücklich auch die philosophische Orientation des Franzosen als Grundlage seiner naturwissenschaftlichen Erfolge hervorhebt. *Heisenberg* schreibt wörtlich in seinem Vorwort zur deutschen Übersetzung *Louis de Broglies*, « Matière et lumière » [2] : « Der vorletzte Abschnitt (dieses Buches) eröffnet dem Leser einen Einblick in die allgemeinen philosophischen Gedanken, die *de Broglie* in seiner Forschungsarbeit geleitet haben. Er macht dadurch die fruchtbare Wechselwirkung deutlich, die die Naturwissenschaft mit allgemeinen Fragen menschlicher Erkenntnis verknüpft. Das Werk *de Broglies* ... legt so in der schönsten Weise Zeugnis ab von der Gemeinsamkeit der Aufgaben, die den Naturforschern in allen Ländern gestellt sind, ebenso wie von der charakteristischen Eigenart des französischen Denkens, die sich in den Methoden zur Behandlung dieser Aufgaben

[1] 2. Auflage. Leipzig 1936.

[2] Deutsche Übersetzung « Licht und Materie ». Hamburg 1940.

und in der Stellung zu den allgemeinen philosophischen Problemen ausspricht. » In dem Buche *de Broglies* beweisen die Berechtigung des Heisenberg'schen Urteiles ganz besonders die beiden Abschnitte « Philosophisches zur Quantenphysik » und « Philosophische Einzelstudien », die ausschließlich der philosophischen Beleuchtung der quantenphysikalischen Probleme gewidmet sind. Aber auch der eigentliche Vater des heutigen Bildes der Atomwelt, *Niels Bohr*, hat in zahlreichen Abhandlungen sein philosophisches Interesse im Rahmen der physikalischen Forscherarbeit bekundet. Es sei hier bloß auf seinen Aufsatz « Die Atomtheorie und die Prinzipien der Naturbeschreibung »[1] hingewiesen. Als einer der ersten hat bereits an der Schwelle der theoretischen Formulationen *Hermann Weyl* in seinem Beitrag zum Handbuch der Philosophie den Versuch unternommen[2], philosophische Schlußfolgerungen aus den nur schwierig überblickbaren mathematischen Theorien der Quantentheorie zu ziehen. Und was zur Zeit der Veröffentlichung seines Beitrages über die Mathematik und die Physik von seiten des Naturforschers zu sagen war, hat er in einer prägnanten Übersicht zusammengefaßt. Vielleicht noch durchgreifender ist das philosophische Interesse des an dem Ausbau der Quantentheorie so wesentlich beteiligten Forschers *Pascual Jordan*. Neben seinen zahlreichen Aufsätzen, die vor allem in den « Naturwissenschaften » veröffentlicht wurden, ist es sein Buch « Anschauliche Quantentheorie »[3], welches die ausgesprochen philosophische Grundeinstellung seiner gesamten Forscherarbeit dokumentiert. Das beweist nicht nur sein Vorwort, sondern die ganze Bearbeitung des behandelten Stoffes, ganz besonders aber das letzte Kapitel « Atome und Organismen », in welchem er neben erkenntnistheoretischen Fragen nach seiner positivistischen Methode die Kausalität, die Statistik und die Finalität behandelt und so zu seinem Aufbau der realen Welt gelangt.

Das Lebenswerk *Max Plancks* hat in dieser Zeitschrift bereits eine eingehende Würdigung gefunden[4], sodaß es sich erübrigt hervorzuheben, welchen Anteil die Philosophie an der Forscherarbeit einer Persönlichkeit hat, die schon an der Schwelle unseres Jahrhunderts durch die Entdeckung des Energiequantes den allerersten Anstoß zur neuesten Entwicklung der Physik gab. Sein Werk ist ein klassisches Beispiel,

[1] Naturwissenschaft, 73, 18, 1930.
[2] Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft. München u. Berlin 1927.
[3] Berlin 1936.
[4] Divus Thomas 21 (1943) 423.

wie philosophische Orientation und eigene philosophische Denkarbeit zur inneren Ausgeglichenheit der Forscherpersönlichkeit beitragen kann. Bei allem Unterschied zwischen Physik und Philosophie weiß er doch durch die philosophische Erkenntnis das Arbeitsgebiet des Naturforschers aufs glücklichste zu befruchten.

An dieser Stelle können wir natürlich auch die Versuche *A. S. Eddingtons* nicht übersehen, die zwar in popularisierender Absicht, also nicht streng wissenschaftlich gehalten sind, aber dennoch auch für den Naturforscher und Philosophen äußerst anregend sind, da sie moderne physikalische Problematik unter verschiedenen philosophischen Gesichtspunkten beleuchten [1]. Viele Forscher sind ihm zum Danke verpflichtet, daß er wenigstens auf diese, wissenschaftlich weniger verbindliche Weise, das Gebiet der Physik der Philosophie näher gebracht hat.

Wertvolle Anregungen für das Grenzgebiet der Naturwissenschaften und der Philosophie, wenn auch oft bloß in negativem Sinne, lieferte die seinerzeit rege Tätigkeit der Neoempiristen, wie *M. Schlick*, *H. von Reichenbach* und *R. Carnap*. Die zahlreichen Studien dieser Forschergruppe erschienen seit dem Jahre 1929 in der Zeitschrift Erkenntnis und befaßten sich neben allgemeinen erkenntnistheoretischen Fragen mit dem Begriffe der Wahrscheinlichkeit und mit der Verwertung der Logistik im Zusammenhange mit den neuesten Erkenntnissen der Physik und der übrigen Naturwissenschaften [2].

Aus diesem bloßen Bruchteil philosophisch orientierter Stimmen können wir ersehen, daß die Physik tatsächlich neue Wege sucht. Das rege Interesse schaffender Physiker für philosophische Aspekte ist nicht anders erklärlich als durch eine aus dem gegenwärtigen Entwicklungsstadium der Quantenphysik hervorgerufene innere Notwendigkeit. Die lebendige Nachfrage nach philosophischer Kritik und nach philosophischen Richtlinien hat in den Reihen der forschenden Physiker zu einem Zustand geführt, den wir wohl am besten mit dem Ausdrucke einer *philosophischen Besinnung der Physik* wiedergeben.

Wenn schließlich einer der schaffenden Geister der Quantentheorie, *E. Schrödinger*, die Not des physikalischen Denkens in die kategorische Form einkleidet « Die Begriffe müssen aufgegeben werden, nicht ihre

[1] Das Weltbild der Physik. Braunschweig 1931. Die Naturwissenschaft auf neuen Bahnen. Braunschweig 1935.

[2] Erkenntnis zugleich Annalen der Philosophie. Leipzig 1929-1937.

scharfe Definiertheit», dann wird die philosophische Besinnung zum Ruf nach ernster Mitarbeit mit der Philosophie[1]. Denn wer anderer ist dazu berufen, die kritische Analyse der Grundbegriffe einer Wissenschaft vorzunehmen ? *Die schaffende theoretische Physik ist heute aus sachlichen Gründen, aus der eigenen Denkproblematik an der Mitarbeit der Philosophie ernstlich interessiert.*

## 2. Frage des Physikers an den Philosophen

Nichts ist in dieser schwierigen Denkproblematik der gegenwärtigen Physik natürlicher, als wenn der gläubige und ernste Naturforscher in seinem vorurteilslosen Streben nach Erweiterung und Vertiefung der sichtlich allzuengen Grundlagen seiner Disziplin an die Philosophie die Frage stellt : « Welchen Beitrag liefert die Lehre des hl. Thomas von Aquin zu den offenstehenden Grundlagenproblemen der Naturwissenschaften, ganz besonders der Physik ? Wie beantwortet sie die Aufforderung führender Forscher zur Revision der in der Physik benützten Begriffe ? Was für eine Stellung nimmt sie ein zu den zahlreichen Versuchen der Naturforscher, sich durch selbstständige erkenntnistheoretische Spekulationen Klarheit zu verschaffen in Gebieten, die sichtlich außerhalb der Grenzen der Naturwissenschaft liegen und dennoch für die naturwissenschaftliche Forscherarbeit unentbehrlich sind ? Und wäre es schließlich denkbar, daß die thomistische Philosophie im vollsten Verständnis für die mühselige Kleinarbeit des naturwissenschaftlichen Akzidentienkampfes den Naturforscher auf dem Wege zur Lösung eines der offenstehenden Probleme durch kritische Auswahl der zu benützenden Prinzipien und der einzuführenden Begriffe betreuen würde ?

Es unterliegt keinem Zweifel, daß ein jeder Philosoph bereit sein wird, die Tragfähigkeit seines Systems an den ungelösten philosophischen Problemen der Natur zu erproben. Und ganz besonders für den Thomisten ist es eine Freude, zu dem Kommentar des Aquinaten greifen zu können, in denen er die Acht Bücher der Physik des *Aristoteles* analysiert, erklärt, erweitert und vertieft. Diese Freude wird nur dadurch gedämpft, daß die Entfremdung zwischen Philosophie und Naturwissenschaft seit Thomas' Zeiten derart fortgeschritten ist, daß sich diese beiden Wissensgebiete nicht mehr so gut verstehen, wie es für ihre

[1] Über die Unanwendbarkeit der Geometrie im Kleinen. Naturwissenschaft, 518, 22, 1934.

Zusammenarbeit notwendig wäre. Vielleicht ist indessen die Zeit schon herangereift, die es erlaubt, das gegenseitige Verhältnis zum Nutzen beider Wissenschaftsgebiete aufzuklären. Gelingt es dem Thomisten, sich mit dem Physiker über die beiderseitige Stellungnahme zu der einen Natur zu verständigen, dann steht der Beantwortung der vom Physiker gestellten Fragen nichts im Wege.

### 3. Zwei materielle Kriterien zur Unterscheidung der Wissenschaften

Bevor wir die moderne Physik selbst besprechen, müssen wir den heutigen Physiker mit den Kriterien bekannt machen, nach denen der Aquinate die einzelnen alten Wissenschaften unterschieden hat. Wir erfahren bereits im zweiten Satze des ersten Buches der Physik den klaren Ausgangspunkt der thomistischen Erkenntnislehre in den Worten : sciendum est igitur quod, cum omnis scientia sit in intellectu, per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliqualiter abstrahitur a materia [1]. Es wird also bei den Gegenständen der Erkenntnis die Materie vorausgesetzt, die dem verstandesmäßigen Erkennen nicht direkt zugänglich ist. Die unvermittelte Sinneserfahrung hat mit der Materie auf eine bestimmte Weise zu tun, aber über sie hinaus zur Verstandeserkenntnis gelangen wir nur dadurch, daß wir von der Materie irgendwie absehen.

Über diesen Begriff der Materie müssen wir nun eine erläuternde Bemerkung einfügen. Materie gebrauchen wir hier im Sinne des thomistischen Ausdruckes « materia », was in der Regel mit « Stoff » übersetzt zu werden pflegt. Von Stoff ist nun in der modernen Physik nicht die Rede. Dieser Ausdruck hätte also den Vorteil, daß er physikalisch noch nicht belastet ist. Der Ausdruck « Materie » bietet aber den Vorteil, daß er in der Quantenphysik in gewissen Zusammenhängen, wie z. B. Materiestrahlung, Materiewellen, gebräuchlich ist und daß er in einem dem thomistischen sehr nahen Sinne benützt wird. Genauer gesagt ist der thomistische Begriff allgemeiner, der heutige physikalische Materiebegriff stellt einen engeren Spezialfall der Materie sehr niedriger Stufe dar [2].

Von dieser Materie müssen wir also bei der Verstandeserkenntnis absehen. Je nachdem dieses Absehen von der Materie, diese Abstrak-

[1] I Phys. l. 1, n. 1.

[2] Vgl. Divus Thomas 17 (1939) 195, wo der Verfasser allerdings den Ausdruck Stoff und nicht den Ausdruck Materie benützt.

tion ausfällt, erhalten wir Gegenstände, die sich verschieden zur Materie verhalten. Die verschiedene Verhaltungsweise zur Materie ist nun das Kriterium für die Zugehörigkeit zu den verschiedenen Wissenschaften : secundum quod aliqua diversimode se habent ad materiam, ad diversas scientias pertinent [1]. Die Materie ist so die eigentliche Unterlage für die Einteilung der Wissenschaften.

Neben der verschiedenen Verhaltungsweise der abstrakten Gegenstände zur Materie führt Thomas noch ein anderes Kriterium zur Einteilung der Wissenschaften an, welches auf den ersten Blick mit der Materie nichts zu tun hat : die Definition. Rursus, cum omnis scientia per demonstrationem habeatur, demonstrationis autem medium sit definitio ; necesse est secundum diversum definitionis modum scientias diversificari [2]. Da nämlich jede Wissenschaft mit Beweisen argumentiert und da die Beweise mit Definitionen operieren, so ist jede Wissenschaft direkt abhängig von der Art der verwendeten Definitionen. Darum können wir die einzelnen Wissenschaften durch die Verschiedenheit der von ihren angewandten Definitionen voneinander unterscheiden. Dies ist das zweite Kriterium für die Einteilung der Wissenschaften.

Wir können aber den beiden Kriterien noch eine andere Fassung geben, die die Rolle der Materie deutlich hervortreten läßt. Für das erste Kriterium über das Verhalten eines Gegenstandes zur Materie kommen nur zwei Fälle in Betracht : entweder hängt das Sein des Gegenstandes von der Materie ab oder nicht. Wir wollen nun übereinkommen, diese beiden Möglichkeiten folgendermaßen auszudrücken : *das materielle Seinskriterium ist erfüllt, wenn das Sein des Gegenstandes von der Materie abhängt,* wenn also der Gegenstand die Materie als die Unterlage seines Seins hat ; *dagegen ist das materielle Seinskriterium nicht erfüllt, wenn das Sein des Gegenstandes von der Materie nicht abhängt.*

Für das zweite Kriterium betreffend die Art der verwandten Definition eines Gegenstandes kommen nach Thomas wiederum nur zwei Fälle in Betracht : entweder tritt die Materie als wesentlicher Bestandteil der Definition des Gegenstandes auf oder nicht. Entsprechend diesen zwei Möglichkeiten führen wir die Ausdrucksweise ein : *das materielle Definitionskriterium ist erfüllt, wenn die Materie als wesentlicher Bestandteil der Definition des Gegenstandes auftritt; dagegen ist das materielle Definitionskriterium nicht erfüllt, wenn die Materie als wesentlicher Bestandteil der Definition des Gegenstandes nicht auftritt.*

[1] Phys. l. c.

[2] Phys. l. c.

Der Begriff der Materie ist also beiden Kriterien gemeinsam ; wir haben es also mit zwei materiellen Kriterien zu tun, dem materiellen Seinskriterium und dem materiellen Definitionskriterium. *Durch die beiden materiellen Kriterien ist die Einteilung der Wissenschaften nach Thomas auf zweierlei Weise nach der Materie ausgerichtet.*

Diese Auszeichnung der Materie ist bei Thomas kein Zufall, sondern vielmehr der Ausdruck für seine methodische Grundeinstellung, wonach alle menschliche Erkenntnis ihre erste Unterlage in der durch die Materie bedingten Sinneserkenntnis hat. Der vom Materiebegriff fast ausschließlich eingenommene Physiker des 20. Jahrhunderts wird diese thomistische Grundeinstellung wohl zu würdigen wissen.

## 4. Die Operation der Abstraktion als Abbauprozeß

Zur Einteilung der Wissenschaften benützt Thomas einen Denkprozeß, den er als ein Absehen, als eine Abstraktion bezeichnet. Dieser Prozeß wird nach einer ganz bestimmten Denkoperation durchgeführt und ist wesentlich für die thomistische Begriffsbildung.

Wenn wir von einem Etwas absehen wollen, müssen wir von einem anderen Etwas, welches reicher ist, ausgehen. Dieses reichere Etwas, von dem Thomas ausgeht, ist, getreu seiner naturverbundenen Grundeinstellung, das sinnlich wahrnehmbare Naturobjekt. Der Reichtum des sinnlich wahrnehmbaren Naturobjekts besteht darin, daß es irgendwie durch die Materie bedingt ist, daß aber die Materie seinen Reichtum keineswegs schon erschöpft. Das wahrnehmbare Naturobjekt ist thomistisch gesehen ein Seinsgebilde, das wir sinnbildlich durch einen Kern darstellen können, der von mehreren konzentrisch angeordneten Schalen umgeben ist. Den wesentlichen Kern bildet die materiebedingte Substanz. Materiebedingt ist dieser Substanzkern in dem Sinne, daß er ohne die Schalen, die die sinnliche Verarbeitung der Materie darstellen, nicht existieren kann. Der substantielle Kern drückt sich einer Unterlage auf, die als solche sinnlich nicht wahrnehmbar ist, die materia prima, die erste Materie oder Materie erster Stufe. Der sinnlich wahrnehmbare Ausdruck des gegenseitigen Verhältnisses der kernhaften substantiellen Form und der Materie erster Stufe sind nun die den Sinnen zugänglichen Seinsweisen der einzelnen Schalen, die sogenannten Akzidentien. Die akzidentellen Schalen sind nun kerngebunden ; sie können ohne die Substanz nicht existieren. Nam accidens sine substantia

omnino esse non potest [1]. Die erste den Kern umgebende Schale ist die Quantität, die als Größe und Zahl die Materie charakterisiert. Die Schale der Quantität können wir uns weiter umgeben denken von der Schale der Sinnesqualitäten, die uns die Struktur vermitteln, die sich aus der substantiellen Kerneinwirkung auf die Materie erster Stufe ergibt. Die Materie erster Stufe hat als solche den Sinnen nichts zu bieten, erst durch die Substanzeinwirkung weist sie sinnlich wahrnehmbare Struktur auf, eben die Sinnesqualitäten und in diesem Sinne spricht auch Thomas kurz von der materia sensibilis [2], von der sinnlichen Materie, die eben an diese zweite Schale gebunden ist. Die Schale der Sinnesqualitäten ist umgeben von der Schale des Tuns und des Leidens und als letzte Schale finden wir die die sinnlichen Qualitäten betreffenden Bewegungen ; wir würden vielleicht heute von Qualitätsänderungen sprechen. Diese Schalenstruktur kommt in der Physik durch folgenden Satz zum Ausdruck : Similiter autem inter accidentia omnia, quae adveniunt substantiae, primo advenit ei quantitas, et deinde qualitates sensibiles et actiones et passiones et motus consequentes sensibiles qualitates [3]. Die bestimmte Reihenfolge kommt durch die Ausdrücke *primo* und *deinde* zur Geltung. Wir können nun anschaulich mit Thomas fortsetzen und erklären, sic igitur quantitas non claudit in sui intellectu qualitates sensibiles vel passiones vel motus, claudit tamen in sui intellectu substantiam. Dieses *claudere*, dieses Einschließen gilt von den Schalen. Die Quantität schließt nicht die weiter außenliegenden Schalen der sinnlichen Qualitäten, des Tuns und Leidens und der Bewegung der sinnlichen Qualitäten ein, sondern umgekehrt, diese Schalen schließen die Schale der Quantität ein. Die Schale der Quantität schließt dann nur noch den substantiellen Kern ein. Diesen Sachverhalt finden wir bekräftigt durch die Bedingungen, die an die Erkenntnis der Quantität geknüpft sind : potest igitur intellegi quantitas sine materia subiecta motui et qualitatibus sensibilibus, also ohne die äußeren Schalen, non tamen absque substantia, nicht aber ohne den substantiellen Kern [4].

Die Operation der Abstraktion geht nun so vor, daß sie die Schalenstruktur von außen abbaut. Es geschieht dies in dem Bewußtsein, daß dadurch der natürliche Charakter des Seinsgebildes soweit als möglich ungestört bleibt. Wir können also den allmählich von außen einsetzen-

[1] I Phys. l. 3, n. 2.
[2] II Phys. l. 3, n. 5.
[3] II Phys. l. 3, n. 5.
[4] II Phys. l. 3, n. 5.

den Abbauprozeß der Abstraktion folgenderweise definieren: *An einem Naturobjekt abstrahieren, bedeutet sein Seinsgebilde in der bestimmten Reihenfolge von den äußeren zu den inneren Akzidentien abbauen.*

Wenn wir also zum Beispiel vom gegebenen Naturobjekt bis auf die Quantität abstrahieren, bedeutet das, daß alle Akzidentien wegfallen, daß aber der substantielle Kern gewahrt bleibt. Mit anderen Worten, wir können nie das in der Schale eingeschlossene abstrahieren. Es wäre also thomistisch nicht denkbar, eine Schale von innen her auszuhöhlen.

### 5. Die alte Physik

Wir brauchen nunmehr bloß die materiellen Kriterien im Zusammenhang mit der Abstraktionsoperation zu erwägen, um einen klaren Einblick in die grundlegende Einteilung der Wissenschaften bei Thomas zu gewinnen. Rein kombinatorisch sind auf Grund der materiellen Kriterien vier Möglichkeiten denkbar: die erste Möglichkeit, wenn sowohl das Seinskriterium als auch das Definitionskriterium erfüllt ist, die zweite Möglichkeit, wenn zwar das Seinskriterium erfüllt ist, das Definitionskriterium aber nicht, die dritte Möglichkeit, wenn weder das Seinskriterium noch das Definitionskriterium erfüllt ist, und schließlich die letzte Möglichkeit, wenn das Seinskriterium zwar nicht erfüllt ist, dafür aber das Definitionskriterium. An Hand des Textes wollen wir nun verfolgen, welche dieser Möglichkeiten verwirklicht sind.

Es gibt Objekte, so lesen wir, deren Sein von der Materie abhängig ist und die ohne den Materiebegriff nicht definiert werden können, sciendum est igitur quod quaedam sunt quorum esse dependet a materia, nec sine materia definiri possunt [1]. Hiemit ist zum Ausdruck gebracht, daß in diesem Falle sowohl das Seinskriterium als auch das Definitionskriterium erfüllt sein muß. Die Erfüllung des Seinskriteriums bedeutet aber, daß wir hier im Sinne der Abstraktionsoperation von einem materiegebundenen Sein ausgehen, also von einem Naturobjekt. Das Naturobjekt muß also die Grundlage bilden. Die Erfüllung des Definitionskriteriums sagt weiter, daß bei der Definition dieser Wissenschaft von der sinnlich wahrnehmbaren Materie nicht abgesehen werden darf. Das ist aber gleichbedeutend mit der Forderung, daß der Abbauprozeß überhaupt nicht zur Anwendung gelangt. Die sinnlich wahrnehmbare Materie mit ihren Veränderungen stellt nämlich, wie wir gesehen haben,

[1] I Phys. l. 1, n. 2.

die äußerste Akzidentienschale dar und diese soll erhalten bleiben. Unterhöhlen dürfen wir nicht, und es bleibt somit nichts anderes übrig, als das unseren Sinnen sich darbietende Objekt in seiner ganzen Kern- und Schalenfülle in die Wissenschaft aufzunehmen, die der Erfüllung beider materiellen Kriterien entspricht. Es ist dies die Wissenschaft, von der es heißt, de his vero quae dependent a materia non solum secundum esse sed etiam secundum rationem, est Naturalis, quae Physica dicitur [1], mit anderen Worten, der erste Fall, in dem beide materiellen Kriterien erfüllt sind, definiert uns die alte Physik, wie wir sie zum Unterschied von der zu besprechenden modernen Physik nennen wollen.

Es erübrigt nunmehr, das Subjekt der alten Physik zu bestimmen. Zu diesem Zwecke wollen wir die klassische Distinktion benützen, die *Alexander Horváth* in seiner Studie über das Subjekt der Wissenschaft erarbeitet und in einer Fußnote prägnant zusammengestellt hat, eine Distinktion zwischen den Begriffen Objekt, Prinzip, Subjekt und Gegenstand. Er definiert : *Objekt* ist jede Gegebenheit, die zur Gestaltung des Verstandes, zur Verwirklichung seiner Seinsvollendung geeignet ist. *Gegenstand* wird dasselbe genannt, sofern es von geeigneten Erkenntnismitteln geformt und so zur Gestaltung des Verstandes gleichsam in actu primo proximo zubereitet ist. Noch mehr gebührt ihm diese Benennung, wenn er in actu secundo erkannt, Form des Verstandes ist und so ihm wirklich gegenübergestellt wird. *Prinzip* bezeichnet jenen Erkenntnisgrund, aus welchem ein neuer Gegenstand abgeleitet werden kann, *Subjekt* endlich wird ein solcher Erkenntnisgrund genannt, wenn seine gegenständliche Potentialität sich auf ein großes Wissensgebiet erstreckt [2].

Die Anwendung der so definierten Begriffe führt uns zum Naturobjekt, das wir bereits erwähnt haben. Das Naturobjekt, von dem wir in der Physik ausgehen, stellt diejenige Gegebenheit dar, die zur Gestaltung des Verstandes in der Naturerkenntnis geeignet ist. Zum Naturgegenstand wird dann das Naturobjekt, wenn es von geeigneten Erkenntnismitteln geformt und so zur Gestaltung des Verstandes gleichsam zubereitet ist. Der Naturgegenstand ist also das durch die Physik erkenntnismäßig erfaßte Naturobjekt. Wenn wir dann am Naturgegenstand den allgemeinsten Charakterzug erfassen und so zum Erkenntnis-

[1] I Phys. l. 1, n. 3.
[2] Divus Thomas 24 (1946) 42, Fußnote.

grund unserer Wissenschaft vordringen, so gelangen wir zum Prinzip der Wissenschaft. Im Buche der Physik geschieht dies mit den Worten : et quia omne, quod habet materiam, mobile est, consequens est quod ens mobile sit subiectum naturalis philosophiae [1]. Hier ist also unmittelbar der Übergang vom Prinzip zum Subjekt verwirklicht, da sich die gegenständliche Potentialität des beweglichen Seins tatsächlich auf das große Wissensgebiet der Physik erstreckt.

Es bleibt noch festzuhalten, wie wir vom Naturgegenstand zur Erfassung des allgemeinsten Charakterzuges gelangen, also vom Naturgegenstand zum beweglichen Sein. Das Subjekt ist die inhaltliche Zusammenfassung aller erkennbaren Gegenstände in einem allgemeinen Erkenntnisgrund, wie wir uns mit *Horváth* ausdrücken können [2]. Diese Zusammenfassung ist nur dadurch möglich, daß wir die äußersten Elemente des Naturobjektes betrachten : den inneren Seinskern und die äußerste Schale der Bewegung, diese bloß potentiell als Bewegungsmöglichkeit. Es liegt hier also eine verhältnismäßig schwierige Begriffskonstruktion vor, die *Horváth* in seiner Studie « Thomistische Synthese und wissenschaftliche Apologetik » bis zur Erarbeitung des obersten Prinzipes einer Wissenschaft verfolgt [3]. Der Weg vom Naturobjekte zu dem Subjekte der Physik ist vorgezeichnet durch die Operation der Verallgemeinerung.

Die Operation der Verallgemeinerung ist an die Objekte einer bestimmten Abstraktionsstufe als Ausgangsobjekte gebunden. Die Ausgangsobjekte haben nun ein ganz bestimmtes Seinsgebilde, das aus einem Seinskern und den übrigen aktuellen Seinsweisen und ihren verschiedenen konkreten Bestimmungsstücken gebildet ist. Die Operation der Verallgemeinerung geht nun so vor, daß sie den Seinskern unberührt läßt, die übrigen aktuellen Seinsweisen, alle oder einige, werden aber in ihren Bestimmungsstücken durch die entsprechenden potentiellen Seinsweisen ersetzt. Je nachdem, wieviele aktuelle Seinsweisen durch potentielle ersetzt werden, haben wir es mit einer teilweisen oder mit einer vollständigen Verallgemeinerung zu tun. Der Seinskern in Verbindung mit den potentiellen Seinsweisen ergibt dann im Falle der vollständigen Verallgemeinerung den höchsten Allgemeinbegriff aus den gegebenen Ausgangsobjekten als eine Realität, in denen die einzelnen Ausgangsobjekte gleichsam wie in einem potentiellen Hohlraum durch

[1] I Phys. l. 1, n. 3.
[2] Divus Thomas 24 (1946) 34.
[3] Divus Thomas 23 (1945) 407.

die potentiellen Seinsweisen eingebettet sind, oder um sich sachlicher mit Horváth auszudrücken, die gegenständliche Potentialität eines solchen Begriffes umfaßt alle Ausgangsobjekte. Sind dann die Ausgangsobjekte im Rahmen einer Wissenschaft auf der entsprechenden Abstraktionsstufe gegeben, dann stellt der durch vollständige Verallgemeinerung gebildete Begriff das Subjekt der Wissenschaft dar.

*Die Operation der Verallgemeinerung ist also die Formung eines übergeordneten realen Begriffes, des Allgemeinbegriffes aus gegebenen Ausgangsobjekten einer bestimmten Abstraktionsstufe durch Potentialisierung ihrer aktuellen Seinsweisen unter Beibehaltung des aktuellen Seinskernes.*

In unserem konkreten Falle suchen wir den Übergang von dem Naturobjekte der Physik als Ausgangsobjekte zu dem höchsten Allgemeinbegriff dieser Wissenschaft. Die eigentliche Ausarbeitung des höchsten Allgemeinbegriffes ist natürlich eine Angelegenheit der betreffenden Wissenschaft selbst. Wir können aber den Weg zu diesem Begriffe in seinen Grundlinien an dem betreffenden Verallgemeinerungsprozeß verfolgen, wenn wir die Wissenschaft ausgearbeitet vor uns haben, wie dies im Fall der alten Physik tatsächlich der Fall ist. Wir führen also die Operation der Verallgemeinerung dadurch aus, daß wir die einzelnen aktuellen Seinsweisen, beziehungsweise ihre Bestimmungsstücke, durch die entsprechenden potentiellen Seinsweisen ersetzen, so daß in dem sich ergebenden Allgemeinbegriff der substantielle Seinskern mit denjenigen potentiellen Seinsweisen als übergeordnete Realität auftreten wird, die sich aus den Naturobjekten der Physik ergeben. Es genügt nun zur Charakteristik dieses allgemeinsten Begriffes, die Potentialität der an die sinnlichen Qualitäten gebundenen Bewegung anzuführen, die so dem Seinskern verbleibt, also die Beweglichkeit des Seins, denn darin sind die übrigen Seinsweisen eingeschlossen. Wenn wir also behaupten, das bewegliche Sein sei der höchste in der alten Physik erreichbare Allgemeinbegriff, so haben wir den substantiellen Kern mit potentiellen Schalen vor uns. Diese potentiellen Schalen bilden den erwähnten potentiellen Hohlraum, dessen gegenständliche Potentialität alle Naturobjekte umfaßt, die in den Wissenschaftsbereich der alten Physik eintreten. Dieser Allgemeinbegriff ist das Subjekt der alten Physik.

Jetzt sind wir imstande, die alte Physik durch ihr Subjekt zu definieren : *die alte Physik ist die Wissenschaft, die ausgehend von dem materiegebundenen Sein des Naturobjektes das die Materie voraussetzende bewegliche Sein zum Subjekte hat.*

Die materielle Seinsgebundenheit des Ausgangsobjektes der alten Physik zeugt davon, daß das materielle Seinskriterium erfüllt ist, die Benützung des Materiebegriffes bei der Definition der Wissenschaft durch ihr Subjekt zeugt von der Erfüllung des materiellen Definitionskriteriums, wie es dieser erste der vier möglichen Fälle verlangt.

## 6. Die alte Mathematik

Wir wollen nun den zweiten Fall erwägen, in welchem das materielle Seinskriterium zwar erfüllt ist, nicht aber das materielle Definitionskriterium : quaedam vero sunt quae licet esse non possint nisi in materia sensibili, in eorum tamen definitionem materia sensibilis non cadit [1]. Es handelt sich hier also um Objekte, die in ihrem Sein von der Materie abhängig sind, ähnlich wie dies bei der alten Physik der Fall war. Wir kennen nun in der Natur bloß die Naturobjekte mit ihrer Kern- und Schalenstruktur als materieabhängige Elemente. Die Naturobjekte als solche sind nun nicht Objekte der hier besprochenen Wissenschaft. Wenn dennoch die betreffenden Objekte als materiebedingt in ihrem Sein gefordert werden, ist dies nur dadurch möglich, daß von dem Naturobjekt als Ausgangsobjekt eine Abstraktion zu einem neuen Objekt führt. Der Abstraktionsprozeß fordert in diesem Falle den Abbau aller äußeren Akzidentienschalen bis auf die innerste Akzidentienschale der Quantität. Auch diese bleibt ihrem Ursprung nach materiebedingtes Sein, doch sind die aus den Naturobjekten entstehenden Objekte derart auf eine Akzidentienschale beschränkt, daß ihre gegenseitigen Beziehungen mit der Materie nicht mehr in Zusammenhang gebracht zu werden brauchen. Diese Objekte, die wir unter diesem speziellen Gesichtspunkt nun schon als Gegenstände ansprechen dürfen, sind omnia mathematica, ut numeri, magnitudines et figurae [2], die Gegenstände der Mathematik, die Zahlen, die Größen und die geometrischen Figuren.

In sehr klarer Weise tritt die Materieunabhängigkeit in dem Subjekte der alten Mathematik hervor. Wenn wir erwägen, daß der Gegenstand der Mathematik das an den substantiellen Kern gebundene akzidentelle Sein der Zahl, Größe und Figur darstellt, also die innerste Schale um den substantiellen Kern, so ist der Prozeß der Verallgemeinerung nicht mehr so einfach wie im Falle der Physik, denn es ist bloß eine Schale vorhanden. Aber auch hier können wir nach der Opera-

[1] I Phys. l. 1, n. 2. [2] l. c.

tionsvorschrift der Verallgemeinerung den Kern und die äußerste, hier die einzige Schale der Quantität dem Gegenstande der Mathematik entnehmen und diese Elemente zu einer den Ausgangsobjekten übergeordneten Realität formen. Wir verwirklichen dies dadurch, daß wir die einzelnen Fälle der Quantität, wie Zahl, Größe und Flächen, sozusagen die Zwischenschalen der Quantitätsschale, durch die äußerste von ihnen ersetzen, die in der Quantität überhaupt denkbar ist, nämlich durch die Größe. Aus der Größe sind die Zahlen, die Maße, die Flächen und mathematischen Körper ableitbar, was beweist, daß die Zwischenschale der Größe im Hohlraum der Quantität potentiell alle individuellen Gegenstände quantitativen Charakters umschließt. Der Verallgemeinerungsprozeß spielt sich diesmal also in den Zwischenschalen der Quantitätsschale ab und führt zu dem Allgemeinbegriff, den wir als Subjekt der Mathematik ansprechen, zum akzidentellen Größe-sein.

Thomas spricht zwar im zitierten Zusammenhang nicht ausdrücklich über das Subjekt der Mathematik, aber aus den mathematischen Quellen des Altertums erhellt diese Feststellung, die in formaler Analogie zur Feststellung des Subjektes der Physik im vollen Einklang mit Thomas steht. Im Einklange mit dem Gegenstand der alten Mathematik ist also das Subjekt dieser Wissenschaft von der Materie nicht abhängig.

*Wir definieren also die alte Mathematik als eine Wissenschaft, deren Gegenstände von den Naturobjekten abstrahierte Zahlen und Figuren sind und deren Subjekt das akzidentelle Größe-sein darstellt.*

## 7. Die Metaphysik

Die dritte der angeführten Möglichkeiten tritt ein, wenn weder das materielle Seinskriterium noch das materielle Definitionskriterium erfüllt ist. Es gibt nämlich Objekte, die in ihrem Sein von der Materie unabhängig sind und die dann in einer Wissenschaft behandelt werden, deren Subjekt ebenfalls von der Materie unabhängig ist : quaedam vero sunt, quae non dependent a materia nec secundum esse nec secundum rationem[1]. Diese Unabhängigkeit von der Materie kann zweierlei Charakter haben. Entweder ist die Unabhängigkeit von der Materie absolut, wenn nämlich ein solches Objekt niemals mit Materie etwas zu tun hat, vel quia numquam sint in materia, ut Deus et aliae substan-

[1] Phys. l. c.

tiae; dann aber gibt es Objekte, die in gewissen Fällen doch mit der Materie verbunden sind, vel quia non universaliter sunt in materia, ut substantia, potentia et actus, et ipsum ens [1]. Der Ausdruck « non universaliter » beweist allerdings, daß unter Umständen die einzelnen Gegenstände der Wissenschaft doch materieabhängig sind. Es ist dies nicht allgemein der Fall, aber doch in speziellen Fällen. Einen solchen speziellen Fall stellt der substantielle Kern des Naturobjektes dar. Das Naturobjekt als solches ist nicht der Gegenstand dieser Wissenschaft, wir müssen erst eine Abstraktion vornehmen und zwar einen Abbau aller Akzidentienschalen bis auf den substantiellen Kern. Dieser Kern als Ergebnis der Abstraktion ist von der Materie losgelöst, zu seiner Natur gehört es aber, sich an der Materie zu entfalten. In den Fällen, in welchen diese Wissenschaft von dem substantiellen Kern des Naturobjektes ausgeht, ist sie also indirekt durch das Ausgangsobjekt der Abstraktion mit der Materie im Zusammenhang, infolge der Abstraktion fällt aber die Abhängigkeit fort. « Universaliter » allerdings ist diese Wissenschaft absolut materieunabhängig und ist so in jeder Hinsicht eine Meta-physik, wie sie nach der Prägung durch *Aristoteles* genannt wird. Universaliter können wir aber nach dem, was wir über den Zusammenhang zwischen Objekt und Subjekt einer Wissenschaft erfahren haben, nur so verstehen, daß der allgemeinste Begriff dieser Wissenschaft, also das Subjekt der Metaphysik, materieunabhängig ist.

Die Ausgangsobjekte der hier notwendigen Verallgemeinerung sind einerseits das Abstraktionsergebnis aus dem Naturobjekte, nämlich der substantielle Kern, kurz die Substanz des Naturobjektes, dann aber auch andere selbstständige Substanzen. Durch Potentierung aller Merkmale verbleiben dem Seinskern, in dem jede Substanz irgendwie verankert ist, keine weiteren aktuellen Einengungen, wir erhalten das Sein in seinem potentiellen Reichtum, das Sein schlechthin, das in seinem potentiellen Hohlraum, in seiner gegenständlichen Potentialität jedwedes irgendwie bestimmte Sein umfaßt. Das Sein schlechthin ist dann das Subjekt der Metaphysik. Das Sein ist der einzige Gesichtspunkt, unter welchem die Metaphysik die einzelnen Objekte betrachtet, also auch die Naturobjekte. Die Naturobjekte werden zum Gegenstand der Metaphysik nur dadurch, daß sie ein Sein darstellen. Zwischen dem Naturobjekt als dem Gegenstande der alten Physik und dem Naturobjekte in seiner Beziehung zur Metaphysik liegt die Abstraktion der Akzi-

[1] Phys. l. c.

dentien des Naturobjektes und die Verallgemeinerung des substantiellen Kernes, vom Subjekte gesehen die Verallgemeinerung vom beweglichen Sein zum Sein schlechthin.

*Wir definieren also die Metaphysik als eine Wissenschaft, deren Gegenstände neben den aus den Naturobjekten durch Abstraktion und Verallgemeinerung gegebenen Realitäten auch die die Natur nicht berührenden selbständigen Realitäten sind und deren Subjekt das Sein schlechthin ist.*

Der Umstand, daß die beiden materiellen Kriterien nicht erfüllt sind, ist also einerseits auf die Erfassung der Gegenstände der Metaphysik durch die Operation der Abstraktion und der Verallgemeinerung aus materiegebundenen Ausgangsobjekten, andererseits auf Gegenstände höherer Ordnung, die in diese Wissenschaft miteinbezogen werden, zurückzuführen. Die materiellen Kriterien sind also in diesem Falle gewissermaßen leerlaufend.

Schließlich sei das für unsere Fragestellung wichtige Verhältnis zwischen der Physik und der Metaphysik in Anlehnung an die gegebenen Definitionen der beiden Wissenschaften noch ausdrücklich ausgesprochen : *Durch die Gegenstände ist die Metaphysik mit der alten Physik zufällig und indirekt über die Operation der Abstraktion und der Verallgemeinerung im Zusammenhang. Durch die Subjekte sind beide Wissenschaften scharf und ausnahmslos getrennt, wobei die alte Physik mit ihrem beweglichen Sein der Metaphysik mit dem Sein schlechthin in der Hierarchie der Wissenschaften untergeordnet ist.*

## 8. Das gegenseitige Verhältnis der materiellen Kriterien

An dieser Stelle wäre nun die vierte Kombinationsmöglichkeit und die ihr entsprechende Wissenschaft zu behandeln. Es geht um den Fall, daß das materielle Seinskriterium nicht erfüllt ist, daß dagegen das materielle Definitionskriterium erfüllt ist. Eine solche Wissenschaft gibt es aber nicht.

Es müßte dies eine Wissenschaft sein, deren Objekt von der Materie unabhängig wäre. Also weder eine Physik, noch eine Mathematik, sondern eher etwas der Metaphysik Verwandtes, also etwa ein Objekt, das durch Abstraktion und Verallgemeinerung zufälligerweise aus dem Naturobjekt erreichbar wäre, das aber allgemein nichtmateriellen Ursprungs wäre. Jetzt käme aber durch die Materieabhängigkeit, die das materielle Definitionskriterium für seine Erfüllung erfordert, die Materie

in das Subjekt der Wissenschaft. Das wäre aber gleichbedeutend mit der Forderung, aus dem materieunabhängigen Objekt durch einen Verallgemeinerungsprozeß ein materieabhängiges Subjekt abzuleiten. Von Seiten einer solchen Wissenschaft müßte dann unter dem Gesichtspunkt des Subjektes die Funktion der Materie in Objekten beurteilt werden, die keine Materie aufweisen. Das ist aber unmöglich. Eine derartige Wissenschaft ist somit undenkbar.

Die Überlegung, die uns die Undenkbarkeit einer solchen Wissenschaft gezeigt hat, weist uns gleichzeitig das gegenseitige Verhältnis der beiden materiellen Kriterien auf. Wir wissen, daß jede Wissenschaft von dem Objekte ausgeht und von ihm aus durch Verallgemeinerung zum Subjekt vordringt. Soll nun als Ergebnis der Operation der Verallgemeinerung ein materiebedingtes Subjekt sich ergeben, muß notwendigerweise bereits das Objekt materiebedingt sein. Der materielle Charakter des Objektes ist aber durch das materielle Seinskriterium gegeben, der materielle Charakter des Subjektes durch das materielle Definitionskriterium. Die Erfüllung eines jeden der beiden Kriterien ist gleichbedeutend mit der Materieabhängigkeit des Objektes, beziehungsweise des Subjektes der Wissenschaft. Da nun das Objekt die Voraussetzung des Subjektes ist, gilt auch für die beiden materiellen Kriterien diese gegenseitige Abhängigkeit, die wir mit dem Satze ausdrücken können:

*Im Rahmen einer bestimmten Wissenschaft ist die Erfüllung des materiellen Seinskriteriums die notwendige Voraussetzung für die Erfüllung des materiellen Definitionskriteriums.*

Der Vorrang des Seinskriteriums dem Definitionskriterium gegenüber ist aber noch tiefer begründet. Wir brauchen uns bloß zu vergegenwärtigen, wie die drei realisierten Fälle im Vergleich zum vierten Fall einer undenkbaren Wissenschaft beschaffen waren. Der erste Fall war durch die Erfüllung des materiellen Seinskriteriums charakterisiert, das Definitionskriterium war auch erfüllt, es war der Fall der alten Physik. Der zweite Fall ergab sich wieder durch die Erfüllung des materiellen Seinskriteriums, aber ohne die Erfüllung des Definitionskriteriums, das war die alte Mathematik. Der dritte Fall erfüllte nur zufälligerweise das materielle Seinskriterium, dafür war aber ein nicht materielles Sein in den Objekten gegeben, in dem Definitionskriterium hatte natürlich die Materie nichts zu sagen, das war die Metaphysik. So finden wir jedesmal das Sein als charakteristisches Merkmal, als Vorbedingung für die Objekte einer jeden der Wissenschaften. Der unmögliche vierte Fall müßte von der Nichterfüllung des materiellen Seinskriteriums ausgehen und dann

vom Standpunkt eben dieses angenommenen materiellen *Nicht-Seins* seine Wissenschaft aufbauen, das aber wäre höchstens ein Widerspruch, niemals aber eine Wissenschaft über ein materielles Sein. Eine thomistisch fundierte Wissenschaft ist immer eine Seinswissenschaft. Der Seinsbegriff muß darum schon im Ausgangsobjekt jeder Wissenschaft verankert sein und ist mit ihr untrennbar verbunden. *Der Vorrang des materiellen Seinskriteriums ist eine unmittelbare Folge der Vorrangstellung des Seinsbegriffes, von dem das materielle Definitionskriterium nicht berührt wird.* Wenn wir uns nicht materielle Kriterien sondern Seinskriterien aufgestellt hätten, also Kriterien, die sowohl im Objekt der Wissenschaft als auch im Subjekte der Wissenschaft die Erfüllung der Seinsabhängigkeit überhaupt, nicht nur der speziellen materiellen Seinsabhängigkeit, zu beurteilen hätten, hätten wir konstatieren können, daß das Seinskriterium in allen Fällen, also sowohl im Objekt als auch im Subjekt einer jeden thomistisch fundierten Wissenschaft erfüllt ist. Die unbedingte Erfüllung eines derartigen Seinskriteriums, also das Eingehen des Seinsbegriffes in Objekt und Subjekt einer jeden Wissenschaft, ist für Thomas eine derartige allgemeingültige Selbstverständlichkeit, daß er auf dieser Grundlage eine Einteilung der Wissenschaften gar nicht vornehmen kann, da der Seinsbegriff die Wissenschaft verbindet und nicht teilt. *Er wählt daher zur Einteilung der Wissenschaften mit der Sinneserfahrung verbundene Materie-Kriterien, die den Ausgangspunkt der menschlichen Erkenntnis, die Materie, voll bewerten, aber auch die Grenzen ihrer Bedeutung für die Wissenschaft ziehen, sodaß es dann folgerichtig Wissenschaften gibt, in denen entweder beide materiellen Kriterien erfüllt sind oder bloß eines oder endlich keines von beiden.*

## 9. Die übrigen alten Naturwissenschaften

Das Buch der Physik ist das erste Buch der Naturwissenschaften, liber Physicorum est primus liber scientiae naturalis, heißt es wörtlich im ersten Satze des Buches. Ausdrücklich heißt es dann im 4. Absatz, daß noch andere Bücher der Naturwissenschaft folgen, sequuntur autem ad hunc librum alii libri scientiae naturalis, und diese anderen Bücher werden dann der Physik gegenüber charakterisiert. Sie unterscheiden sich untereinander und der Physik gegenüber selbstverständlich durch ihr Subjekt. Das Subjekt der Physik ist das bewegliche Sein schlechthin, ens mobile simpliciter, die übrigen Naturwissenschaften behandeln zwar auch das bewegliche Sein, aber von einem speziellen Gesichts-

punkte aus, in quibus tractatur de speciebus mobilium. So zeigt das Buch « De Caelo », daß diese astronomische Wissenschaft von den Himmelskörpern als Naturobjekten ausgehend ihr Subjekt in dem die Ortsbewegung vollziehenden beweglichen Sein sieht, de mobili secundum motum localem. Das Buch « De Generatione » behandelt das Werden, das Naturobjekt bilden hier die an den allgemeinen Veränderungen beteiligten Elemente, das Subjekt aber das zur begrifflichen Form sich bewegende Sein, de motu ad formam et primis mobilibus, scilicet elementis, quantum ad transmutationes eorum in communi. Das Buch « Meteorum », quantum vero ad speciales eorum transmutationes, behandelt Spezialgebiete der im vorhergehenden Buche besprochenen Veränderungen, hat also sowohl Objekt als auch Subjekt der vorhergehenden Wissenschaft « De Generatione » etwas eingeengt. Das Buch « De Mineralibus » hat sein Objekt in den mobilibus mixtis inanimatis, den unbelebten, zusammengesetzten Naturobjekten, sodaß wir das Subjekt am besten mit dem beweglichen Sein der zusammengesetzten anorganischen Stoffe übersetzen können. Schließlich kommt noch das Buch « De Animato » zur Sprache, welches die Lebewesen als Naturobjekte betrachtet und das spezielle bewegliche Belebtsein als das Subjekt.

Von der Physik angefangen bis zum Buche « Über das Belebte » haben wir es durchwegs mit Naturwissenschaften zu tun, deren Gegenstände sich aus den Naturobjekten ergeben, so daß sie alle das materielle Seinskriterium erfüllen. Aus den angeführten Subjekten der einzelnen Wissenschaften geht auch klar die Erfüllung des Definitionskriteriums hervor, da in alle Subjekte der Materiebegriff durch die Beweglichkeit eingeht. Der Vergleich der einzelnen Subjekte bestätigt aber die bereits angeführte Charakteristik, daß die Physik das bewegliche Sein, die anderen Naturwissenschaften einen speziellen Gesichtspunkt des beweglichen Seins behandeln. Somit ist die Physik durch ihr Subjekt die allgemeinste unter den Naturwissenschaften und kann aus diesem Grunde einfach als *die* alte Naturwissenschaft angesprochen werden. Alle übrigen naturwissenschaftlichen Fächer haben durch ihr spezielleres Subjekt Anteil an der Physik. *Wir kommen also zu der Erkenntnis, daß die alte Physik die alte Naturwissenschaft schlechthin darstellt und daß die übrigen naturwissenschaftlichen Disziplinen Spezialfächer dieser allgemeinen Naturwissenschaft sind.*

### 10. Die Zwischenwissenschaften

Ein ganz besonderes Interesse für den modernen Physiker haben diejenigen Wissenschaften, quae sunt mediae inter mathematicam et naturalem [1], die eine Zwischenstellung zwischen den einfach und klar definierten Wissenschaften der alten Mathematik und der alten Physik einnehmen. Diese Zwischenstellung liegt in der Eigenart der angewandten Prinzipien, die der Mathematik entlehnt sind, die aber in letzter Linie doch die Materie im Auge behalten, dicuntur autem scientiae mediae, quae accipiunt principia abstracta a scientiis pure mathematicis, et applicant ad materiam sensibilem [2]. Der Schwerpunkt des Begriffes der Zwischenwissenschaften ist also in der Hinordnung der mathematischen Prinzipien auf die sinnlich wahrnehmbare Materie. Das beweisen auch die angeführten Beispiele der Perspektive, der Harmonie und der Astrologie : sicut perspectiva applicat ad lineam visualem ea quae demonstrantur a geometria circa lineam abstractam ; et harmonica, idest musica, applicat ad sonos ea quae arithmeticus considerat circa proportiones numerorum ; et astrologia considerationem geometricae et arithmeticae applicat ad caelum et ad partes eius [3]. Dabei wird das Spielfeld der mathematischen Prinzipien eingeengt. Sie stellen nämlich keineswegs den einzigen oder letzten Erkenntnisgrund dar. Wäre dem so, so hätten wir nicht Zwischenwissenschaften, sondern rein mathematische Wissenschaften vor uns. Durch die Applikation der mathematischen Prinzipien auf die sinnliche Materie wird aber eine Auswahl der ableitbaren Gegenstände vorgenommen. Es genügt nicht, daß ein Gegenstand mathematisch ableitbar ist, sondern er muß sich in der sinnlichen Materie wiederfinden. Es sind nämlich auch mathematische Ableitungen möglich, die keinem materiellen Gegenstand in der Natur entsprechen. Das kommt eben daher, daß die mathematischen Prinzipien nicht der letzte Erkenntnisgrund der Zwischenwissenschaften sind und ihre Ableitungen geregelt werden müssen. Es geht dies auf zwei Wegen : entweder werden die mathematischen Prinzipien so umgeformt, damit sie bloß in der Materie sich wiederfindende Gegenstände abzuleiten imstande sind, also durch formale Abänderung und Einengung der Prinzipien als solcher. Oder aber dadurch, daß in den

[1] II Phys. l. 3, n. 8.
[2] l. c.
[3] l. c.

einzelnen Fällen nachträglich die Hinordnung zur sinnlich wahrnehmbaren Materie versucht wird und daß im negativen Falle die betreffende Ableitung als mit der sinnlichen Materie nicht vereinbar ausgeschieden wird. Ob nun die eine oder die andere Methode benützt wird, in der Regel kommen abwechselnd beide zur Geltung, es bleibt jedenfalls die Tatsache bestehen, daß die Applikation auf die sinnliche Materie ein Ausleseprinzip aus den rein mathematischen Ableitungen darstellt. Die Applikation als Ausleseprinzip ist also den mathematischen Prinzipien übergeordnet. Zusammen mit den mathematischen Prinzipien stellt das Ausleseprinzip den letzten Erkenntnisgrund der Zwischenwissenschaften dar und ist daher deren Subjekt. Infolge der Materiegebundenheit der Applikation erfüllt das Subjekt der Zwischenwissenschaften das materielle Definitionskriterium, so daß jede Zwischenwissenschaft als ein eigentümlicher Fall der Naturwissenschaft anzusehen ist. Denn daß die Objekte der Wissenschaft das materielle Seinskriterium erfüllen, ist natürlich evident.

Dennoch stellt hier der Einschlag der mathematischen Prinzipien ein Element dar, welches in der grundlegenden Einteilung der Wissenschaften zu Thomas' Zeiten gewisse Meinungsverschiedenheiten hervorrief. Der Standpunkt des hl. Thomas ist fest und überzeugend : Huiusmodi autem scientiae, licent sint mediae inter scientiam naturalem et mathematicam, tamen dicuntur hic a philosopho esse magis naturales quam mathematicae, quia unumquodque denominatur et speciem habet a termino [1]. Dieser Terminus ist eben der maßgebende Gesichtspunkt für die Applikation, das Ziel der Applikation, die sinnlich wahrnehmbare Materie. Wir haben es also wiederum mit beweglichem Sein zu tun, wie im Falle der alten Physik, allerdings mit einem mathematisch erfaßbaren beweglichen Sein, sodaß der naturwissenschaftliche Charakter bewahrt bleibt : unde, quia harum scientiarum consideratio terminatur ad materiam naturalem, licet per principia mathematica procedant, magis sunt naturales quam mathematicae [2]. Durch die in das Subjekt eingehende sinnliche Materie, die sich aus der Applikation ergibt und so zur Erfüllung des materiellen Definitionskriteriums führt, ist die scharfe Trennung von der Mathematik gekennzeichnet. Gleichzeitig nähert sich so die Zwischenwissenschaft der alten Physik, ohne jedoch den Charakter eines Mitteldinges ganz einzubüßen. Eben deshalb, weil der Einschlag der mathematischen Prinzipien in die Naturwissenschaften

[1] l. c. [2] l. c.

etwas sich der grundlegenden Einteilung der Wissenschaften in Physik, Mathematik und Metaphysik Entziehendes darstellt, wählt Thomas für diese Art der Wissenschaften den Ausdruck scientiae mediae, Zwischenwissenschaften. Mitausschlaggebend für die geringe Beachtung, die diese Zwischenwissenschaften in der Gegenwart finden, ist eben der Umstand, daß sie zu Thomas' Zeiten nur Spezialfälle der Naturwissenschaften darstellten, mit der allgemeinen alten Physik aber nicht oder fast gar nicht im Zusammenhang waren. Bezeichnend für die sorgfältige Methode des Aquinaten ist nun gerade der Umstand, daß er diese Spezialfächer der damaligen Zeit mit derselben Sorgfalt analysiert und in sein System der Wissenschaften einreiht, wie er es mit den damals wichtigeren Wissenschaften tut. Gerade die Analyse der Zwischenwissenschaften ist dem modernen Physiker so einleuchtend, daß er geneigt ist, den Begriff der Zwischenwissenschaften mit dem modernen Ausdruck mathematischer Naturwissenschaften wiederzugeben. Daß wir dies hier nicht tun, hängt damit zusammen, daß wir durch eine solche Ausdrucksweise für den heutigen Physiker die alten Wissenschaften mit der Problematik der modernen Naturwissenschaften belasten könnten, das aber wäre irreführend.

Ohne auf die einzelnen alten Zwischenwissenschaften näher eingehen zu müssen, können wir sie abschließend folgendermaßen charakterisieren : *Die Zwischenwissenschaften sind Naturwissenschaften, deren Objekte bestimmte Gruppen von Naturobjekten sind und deren Subjekt das bestimmte mathematische Prinzipien mitbeinhaltende bewegliche Sein ist.*

(*Schluß folgt.*)

# Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts

Von Dr. Anneliese Maier, Rom

## I

Das Problem, ob es ein aktuell Unendliches, ein Transfinites im strengen Sinn, in der Welt gibt, das in den späteren Jahrhunderten ein Lieblingsthema der Philosophen bildete, hat in dieser Form für die Scholastik nicht existiert. Denn für sie stand nicht nur durch den christlichen Glauben, sondern auch durch die Autorität des Aristoteles fest, daß es weder ein extensives, noch ein intensives infinitum in actu gebe. Das Universum ist seiner Ausdehnung nach endlich, und unendliche Kräfte oder Vollkommenheiten kommen nur Gott zu, aber nicht der geschaffenen Welt. Aristoteles, und mit ihm die Scholastik, hat nur die Unendlichkeit der Sukzession gekannt, im buchstäblichen Sinn einer End-losigkeit. So ist es für sie mindestens möglich, daß die Zeit (und die Bewegung) unendlich ist, wenigstens die künftige — wie es mit der vergangenen steht, werden wir noch sehen —, und andererseits ist es evident, daß der Prozeß des Zählens kein Ende hat, daß also die Zahlenreihe unendlich ist. Für die aristotelische Philosophie ist eine derartige Unendlichkeit freilich nur eine potentielle und keine aktuelle, wobei diese « Potenz » — es ist kein sehr glücklicher Ausdruck, der zu manchen Mißverständnissen Anlaß gegeben hat — richtig zu verstehen ist : als eine Potenz, die niemals vollständig in Akt übergeführt werden kann. Es liegt im Begriff der unendlichen Sukzession als solcher, daß sie kein Ende hat, — daß niemals ein letzter Augenblick und niemals eine letzte und höchste Zahl erreicht wird, sondern daß das, was wirklich realisiert ist, immer nur eine endliche Dauer und eine endliche Anzahl sind, über die hinaus stets die Möglichkeit des unendlichen, nicht realisierten progressus bleibt. Die Scholastik hat den Seinsmodus dieser infinita auch umgekehrt als actus permixtus potentia charakterisiert und hat von einem « infinitum in fieri » gesprochen [1].

[1] Die beiden Begriffe korrespondieren einander in der Terminologie der Scholastik. Denn jeder Bewegungszustand, jedes sukzessive Sein, jedes fieri ist

Damit war jedoch das Problem des Unendlichen noch nicht gelöst. Man konnte zwar nicht fragen, ob es außer diesem infinitum in fieri nicht auch ein infinitum in facto esse oder ein aktuell Unendliches gebe, aber man hat gefragt, ob es nicht der Allmacht Gottes möglich wäre, oder möglich gewesen wäre, ein solches zu schaffen [1]. Und dieses Problem ist im Grunde identisch mit dem Unendlichkeitsproblem, wie es die Neuzeit gestellt hat. Denn die Unmöglichkeit des infinitum in actu hat für die scholastische Philosophie ja nicht in irgend einer Beschränkung der Allmacht Gottes ihren Grund, sondern lediglich in den Antinomien, die im Begriff des Unendlichen als solchem liegen. Gott kann alles schaffen, was nicht in sich widerspruchsvoll ist; aber der Begriff des aktuell Unendlichen ist es, wenigstens für die Hochscholastik, aus einer Reihe von Gründen, von denen wir die wichtigsten noch kennen lernen werden.

Auch im 14. Jahrhundert haben die meisten diesen Standpunkt eingenommen. Doch hat es daneben auch ausgesprochene Infinitisten gegeben, und zwar offenbar mehr, als wir bis jetzt wissen. Die bisherigen Forschungen [2] haben nur drei Vertreter des aktuell Unendlichen

nach der üblichen Definition ein actus entis in potentia secundum quod in potentia, d. h. aber eine Mischung aus Akt und Potenz. Das würde auch gelten, wenn der terminus des fieri endlich wäre. Jedenfalls drückt der actus permixtus potentia (oder potentiae) der Scholastik nicht einen höheren Aktualitätsgrad aus als die « potentia », die Aristoteles den infinita zuschreibt (wie *Duhem* [s. u. Anm. 2] angenommen hatte).

[1] Die Frage, ob es ein aktuell Unendliches in der Welt wirklich gibt, ist nur für einen einzigen Fall gestellt worden: für die Anzahl der letzten Bestandteile des Kontinuums. Hier gibt es drei Möglichkeiten: 1. das Kontinuum soll aus « semper divisibilia » bestehen, d. h. die Anzahl seiner letzten Teile ist potentiell unendlich groß, und ihre Größe entsprechend potentiell unendlich klein, wobei der letztere Begriff in genauer Analogie zum ersteren definiert wird; 2. das Kontinuum besteht aus aktuell unendlich vielen unendlich kleinen *magnitudines* derselben Art wie das Kontinuum, also eine Linie etwa aus unendlich vielen unendlich kleinen Linien usw.; 3. es besteht aus aktuell unendlich vielen Punkten, wobei diese letzteren als schlechthin ausdehnungslos und nicht als unendlich kleine Größen angesehen werden (vgl. zu diesem ganzen Problemkomplex unsern Aufsatz Das Problem des Kontinuums in der Philosophie des 13. und 14. Jahrhunderts, Antonianum XX, 1945, S. 331 ff.; und Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert, Freiburg 1947, Kap. 6). Die erste (aristotelische) Auffassung ist die herrschende gewesen; die zweite und dritte haben nur ganz wenige Vertreter gefunden, die wir im Folgenden nennen werden, ohne auf das Problem des Kontinuums im einzelnen noch einmal einzugehen.

[2] *P. Duhem*, Etudes sur Léonard de Vinci II, Paris 1909, S. 37 ff. und 368 ff.; *H. Elie*, Le traité de l'infini de Jean Mair, Paris 1938, Einleitung und Anhang.

im 14. Jahrhundert festgestellt : Johannes Bassolis, Robert Holkot und Gregor von Rimini [1].

Die folgenden Ausführungen wollen nun diese Liste etwas erweitern, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben. Es scheint uns, daß dieses Problem in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts eine größere Rolle gespielt und lebhaftere Diskussionen ausgelöst hat, als bisher bekannt ist. Und das Problem als solches ist interessant genug, um diesen Diskussionen etwas tiefer nachzugehen.

Es ist allerdings eine Aufgabe, die nicht immer ganz einfach ist. Denn zu den Schwierigkeiten, die schon in der Sache als solcher liegen, kommt eine weitere, wesentliche, hinzu : die Voraussetzungen, von denen aus die Diskussion geführt wird, sind nicht bei allen Autoren dieselben. Wenn man fragt, ob ein infinitum in actu möglich wäre, so ist es nicht immer dieselbe Vorstellung vom aktuell Unendlichen, von der man bei dieser Fragestellung ausgeht. Denn so treffend und klar die Scholastik den Begriff des infinitum in potentia zu definieren gewußt hat, so unklar und mehrdeutig sind die Beschreibungen, die sie vom infinitum in actu gegeben hat. Auch das liegt freilich im Grunde in der Natur der Sache.

Die Scholastik pflegte das infinitum in fieri mit der aristotelischen Definition zu beschreiben : infinitum est cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere, oder lieber noch mit der Formel, die dasselbe besagt : non tantum quin maius für die unendliche Größe [2],

[1] Außerdem meint *Duhem*, Durandus de S. Porciano habe eine deutliche Hinneigung zum infinitistischen Standpunkt gezeigt, vielleicht sogar unter dem Einfluß von Bassolis. Aber abgesehen davon, daß die letztere Annahme durch die tatsächlichen chronologischen Verhältnisse, die wir heute besser kennen als *Duhem*, ausgeschlossen ist, kann man das aus Durands Text (Sent. I dist. 43 qu. 2) nicht wohl herauslesen. Er kennt wie alle seine Zeitgenossen natürlich die Argumente für das aktuell Unendliche ganz genau, aber er lehnt sie deutlich genug ab.

[2] Die Mehrzahl der scholastischen Philosophen hat über Aristoteles hinausgehend angenommen, daß auch extensive Größen (magnitudines) und nicht nur Zahlen in diesem Sinn unendlich sein können. Für Aristoteles war mit der Endlichkeit der in der Welt vorhandenen, nicht vergänglichen aber auch nicht vermehrbaren Materie nicht nur die Möglichkeit aktuell unendlicher Größen ausgeschlossen, sondern auch die einer ins Unendliche gehenden Vergrößerung (infinitum per appositionem). Denn da keine neue Materie entstehen kann, müßte dieser Prozeß der Apposition aufhören, wenn die vorhandene Materie erschöpft ist. Für die christlichen Philosophen ist hier natürlich der Rekurs auf die Schöpfungskraft Gottes möglich, die ja nicht an die einmal geschaffene Materie gebunden ist, sodaß die Annahme eines infinitum in fieri auch für magnitudines den meisten gerechtfertigt erscheint.

und non tot quin plures für die unendliche Zahl [1]. Mit andern Worten: ein potentiell Unendliches ist eine beliebig große (endliche) magnitudo oder multitudo, die aber niemals so groß ist, daß es nicht noch größere Werte derselben Art gäbe. Es ist, modern ausgedrückt, eine Variable, die gegen unendlich geht, aber immer endlich bleibt.

Das aktuell Unendliche oder das infinitum in facto esse [2] wird zunächst in analoger Weise definiert als tantum quod non maius bzw. tot quod non plures. In aristotelischer Formulierung: infinitum est quo nihil est maius, oder, in Umkehrung jener Definition des potentiell Unendlichen: infinitum est cuius nihil est extra sumere. Doch wird diese letztere Definition im allgemeinen als unpräzis abgelehnt [3].

Das infinitum in actu wäre danach also das überendliche Maximum aller Größen derselben Art. Daneben gibt es aber noch eine andere Definition: infinitum est quod excedit quodcumque finitum ultra omnem proportionem determinatam [4]. Das ist natürlich ein ganz anderer und viel weiterere Begriff, den wir am besten mit dem modernen Terminus des Transfiniten wiedergeben [5]. Der Unterschied in diesen

[1] Die analoge Formel für die unendlich kleinen magnitudines lautet: non ita parvum quin minus; unendlich kleine Zahlenwerte gibt es nicht: die betrachteten multitudines sind immer ganze Zahlen, und die kleinste ist die 2.

[2] Noch mit einem dritten Gegensatzpaar wird der Unterschied von aktuell und potentiell unendlich bezeichnet: infinitum categorematice et syncategorematice sumptum. Das Begriffspaar stammt aus der Logik der exponibilia. In categorematischem Sinn wird ein Bestimmungswort gebraucht, wenn es an der Stelle des Prädikats (oder hinter dem Nomen) steht, in synkategorematischem, wenn es an der Stelle des Subjekts (oder vor dem Nomen) seinen Platz hat. Und es ist nichts weiter als eine terminologische Festsetzung, daß der kategorematische Gebrauch dem Bestimmungswort « unendlich » die Bedeutung des infinitum in actu, der synkategorematische die Bedeutung des infinitum in potentia verleiht. Infiniti homines erunt würde also heißen: es wird potentiell unendlich viele Menschen geben, d. h. non tot quin plures; homines infiniti sunt, oder homines sunt infiniti dagegen: es gibt aktuell unendlich viele Menschen.

[3] Inhaltlich gelten die beiden Definitionen für gleichbedeutend. Bei der ersten — infinitum est quo nihil est maius — scheint es zunächst denkbar, daß es mehrere gleich große infinita (eiusdem rationis) geben könnte, was bei der zweiten von vornherein ausgeschlossen ist. Aber auch für die erste: wenn es mehrere gleich große infinita geben könnte, so wäre ihre Summe jedenfalls größer als sie, was gegen die Voraussetzung ist.

[4] Noch eine andere Formulierung für diesen Begriff finden wir in Nicolaus von Autrecourts Traktat Exigit ordo executionis (ed. *J. R. O'Donnell*, Mediaeval Studies I, 1939, S. 210): infinitum extensive venit apud intellectum vel per nihil habere extra se ..., vel quia in eo non erat accipere aliquem communem mensuram per quam mensureretur totum.

[5] Das aktuell unendlich Kleine dagegen hat die Scholastik (mit einer Ausnahme, die uns noch beschäftigen wird) nur in dem Sinn eines Minimum verstanden

beiden Bestimmungen, den die Autoren des 13. und 14. Jahrhunderts im allgemeinen nicht gesehen haben, hat manches gegenseitige Mißverständnis in den Diskussionen um diese Probleme zur Folge gehabt. Es ist natürlich nicht dasselbe, ob man etwa bei der Zahlenreihe die Existenz eines Maximums behauptet, oder ob man nur transfinite Zahlenwerte im allgemeinen annehmen will.

Diese Diskrepanz hat noch eine weitere zur Folge, die gleichfalls eine große Rolle gespielt hat, und über die man nicht ins Klare kam, weil man die Unterschiede in den Voraussetzungen übersehen hat. Es handelt sich um die Frage, ob es im Unendlichen Größenunterschiede geben kann oder nicht. Für alle die, die nur ein infinitum in fieri anerkannten, war es selbstverständlich, daß unendlich immer gleich unendlich ist, daß also kein infinitum größer sein kann als ein anderes derselben Art, und daß man nichts zu einem unendlichen Wert addieren und nichts von ihm wegnehmen kann. Diese selbe Auffassung ergibt sich auch für die Infinitisten mit Notwendigkeit aus der Interpretation des Unendlichen als eines Maximalwertes : wenn das Unendliche per definitionem das ist, quo nihil est maius, so erübrigt sich die Frage, ob ein infinitum größer sein könne als ein anderes. Bei der zweiten Wesensbestimmung des aktuell Unendlichen liegt der Fall dagegen anders : hier ist es durchaus möglich, wenn auch nicht notwendig, daß es mehrere Werte (eiusdem rationis) gibt, die jede beliebige endliche Größe ultra omnem proportionem determinatam übersteigen, und daß diese Werte sich untereinander größenmäßig unterscheiden.

Das ist der zweite strittige Punkt in den Diskussionen um das aktuell Unendliche gewesen. Und das, um was es hier geht, ist allerdings eine ganz wesentliche Seite des Unendlichkeitsproblems. Denn in diesem

(quo nihil est minus) ; ein Begriff, der dem Transfiniten entsprechen würde, existierte für die Infinitesimalsphäre nicht. — Die Frage, ob es ein aktuell unendlich Kleines gibt — so hat man gefragt, und nicht nur, wie beim unendlich Großen, ob es ein solches geben könnte ! — ist identisch mit dem Problem des Kontinuums (vgl. ob.) ; denn die Scholastik hat einen und nur einen Weg gekannt, der zum unendlich Kleinen führt : die Zerlegung des Kontinuums in sogenannte « partes proportionales », d. h. die ins Unendliche fortgesetzte Teilung nach einem gegebenen Verhältnis (fortgesetzte Halbierung, Drittelung usw.). Und hier ist dann eben die Frage, ob diese Teilung jemals bei aktuell unendlich kleinen Minima ein Ende findet, oder ob das Kontinuum aus *semper divisibilia* besteht. Jedenfalls aber folgt für die scholastischen Philosophen aus der Möglichkeit des infinitum in actu nicht eine korrespondierende Möglichkeit für das unendlich Kleine ; die letztere wird aus ganz anderen Erwägungen heraus angenommen oder abgelehnt, als die erstere.

Fall haben beide Parteien recht. Nimmt man etwa die unendliche Menge der ganzen Zahlen einerseits und andererseits die unendliche Menge aller Zehnerpotenzen, so sind diese Mengen einander gleich — äquivalent, sagen wir heute —, denn man kann durchgängig jedem Glied der einen Menge eines der andern zuordnen und umgekehrt : unendlich ist also gleich unendlich [1]. Aber andererseits besteht auch kein Zweifel, daß die eine Menge zehnmal so groß ist wie die andere, oder umgekehrt : daß die eine Menge eine Teilmenge der andern ist. Die moderne Mathematik drückt diese Tatsache in dem sogenannten Äquivalenzsatz aus, der die Grundlage der Mengenlehre bildet : eine unendliche Menge (und nur eine solche) kann einer Teilmenge äquivalent sein. Das heißt, sie löst den Widerspruch, in dem die Scholastik nur ein « entweder-oder » sehen zu müssen glaubte, durch ein « sowohl als auch » und sieht in ihm ein charakteristisches Merkmal der unendlichen Menge.

Zu einer derartigen Lösung sind unsere Philosophen natürlich noch nicht gekommen. Sie entscheiden sich entweder für das eine oder für das andere und versuchen dann von dem gewählten Standpunkt aus den Gegner zu widerlegen — naturgemäß mit geringem Erfolg. So haben ihre Diskussionen in diesem Punkt zu keinem positiven Ergebnis geführt, aber sie haben doch manche Erkenntnis und vor allem manche treffende und präzise Formulierung der « Paradoxien des Unendlichen » ergeben.

## II

*Heinrich von Harclay*, Kanzler von Oxford, hat, wahrscheinlich um 1313, eine Reihe von Quästionen disputiert [2], von denen eine lautet : Utrum mundus potuit fuisse ab aeterno [3]. Es ist das ein altes, schon in der Hochscholastik viel erörtertes Problem, in das nun Harclay eine neue Nüance hineinbringt.

Das Problem, ob die Welt hätte von Ewigkeit her bestehen können, gehört zu den Fragen, an denen sich im 13. Jahrhundert die Meinungen schieden. Daß sie de facto einen Anfang und damit nur eine endliche Dauer in der Vergangenheit gehabt hat, steht den christlichen Philo-

[1] Sofern es sich um Mengen gleicher Mächtigkeit handelt : aber von dieser Unterscheidung hat das Mittelalter natürlich noch nichts geahnt. Für unsere Philosophen sind alle Mengen, auch die Kontinuen, vom Typus der sogenannten abzählbaren Menge, d. h. wesensgleich der Menge der ganzen Zahlen.

[2] Vgl. *F. Pelster*, Heinrich von Harclay, Kanzler von Oxford, und seine Quästionen, Miscell. *Franz Ehrle*, I, Rom 1924, S. 307 ff.

[3] Vat. Burgh. 171, fol. 22'-24'.

sophen gegen Aristoteles fest [1]. Aber wieder ist die Frage, ob es nicht hätte anders sein können, ob der Begriff einer zwar geschaffenen aber doch von Ewigkeit her bestehenden Welt in sich widerspruchsvoll wäre [2]. Denn darauf kommt es immer wieder an : wenn kein solcher Widerspruch nachzuweisen ist, so ist ohne weiteres zuzugeben, daß Gott die Welt hätte ab aeterno schaffen können. Es ist zugleich die Frage, ob die Annahme eines Weltanfangs — der novitas mundi, wie man im Gegensatz zur aeternitas zu sagen pflegte — beweisbar, oder ob sie nur ein Glaubensartikel sei. Auf den letzteren Standpunkt haben sich Thomas [3] und seine Schule gestellt : die Frage gehört für sie zu denen, die Aristoteles in der Topik als problemata neutra bezeichnet hat [4], d. h. man kann beide Ansichten mit derselben Wahrscheinlichkeit, oder umgekehrt : man kann keine beweisen. Es ist dieselbe Auffassung, die später Kant in dem Lehrstück von den Antinomien vertreten hat. Im 13. Jahrhundert hat sie leidenschaftlichen Widerstand von Seiten der Franziskaner erfahren. In den verschiedenen Listen, die die doktrinalen Gegensätze zwischen Dominikanern und Franziskanern aufzählen, ist regelmäßig auch dieses Lehrstück angeführt. Von den beiden großen weltgeistlichen Philosophen der Hochscholastik hat sich Gottfried von Fontaines [5] auf die Seite der Thomisten, Heinrich von Gent [6] auf die der Franziskanerschule gestellt. Mit Duns Scotus kommt dann eine gewisse Wendung in der Haltung der letzteren. Er selbst entscheidet sich nicht eindeutig — doctor videtur esse problematicus in hac quaestione, bemerkt

[1] Die These, daß die Welt (unerschaffen) von Ewigkeit her bestanden hätte, gehört zu den 1270 und 1277 verurteilten averroistischen Sätzen. Es war dann eine viel diskutierte Frage, ob Aristoteles diese Ansicht wirklich vertreten habe, oder ob sie ihm nur fälschlich von Averroës zugeschrieben worden sei.

[2] Dabei ist der springende Punkt in diesen Diskussionen, daß die Welt als erschaffen vorausgesetzt wird. Es hat daneben einzelne Denker gegeben — Nicolaus von Autrecourt z. B. — die eine unerschaffene und unvergängliche materiale Welt annehmen wollten (oder diese Annahme mindestens vom philosophischen Standpunkt für wahrscheinlicher halten wollten). Aber die damit postulierte Ewigkeit ist ontologisch eine andere als die einer ab aeterno geschaffenen Welt und führt im allgemeinen nicht zu Fragestellungen, die das Unendlichkeitsproblem berühren.

[3] Opusculum de aeternitate mundi ; Sent. II d. 1 q. 1 a. 5 (utrum mundus sit aeternus) ; Quodl. III q. 31 ; Quodl. XII q. 7 ; S. Th. I q. 46 a. 2 ; u. ö.

[4] Die Auffassung, daß das Ewigkeitsproblem ein problema neutrum sei, ist nicht, wie Michalski und mit ihm andere meinten (vgl. *Elie*, a. a. O. S. 67 n. 3), erst gegen die Mitte des 14. Jahrhunderts aufgetaucht, sondern findet sich schon durchweg in den Diskussionen des 13. Jahrhunderts.

[5] Quodl. II q. 3.

[6] Quodl. I q. 7-8.

das Scholion der Wadding-Ausgabe zu der betreffenden Stelle [1] — aber in seiner Schule findet sich mehr als einer, der die Möglichkeit einer ab aeterno geschaffenen Welt zugibt.

Das Seltsame ist nun aber das, daß von all diesen Verteidigern der Ewigkeit der Welt im 13. Jahrhundert und in den Anfängen des 14. keiner die Möglichkeit eines aktuell Unendlichen hat zugeben wollen. Die Gegner haben ihnen — neben anderem [2] — allerdings vorgeworfen, daß die Annahme einer ab aeterno bestehenden Welt eine unendliche vergangene Zeit und damit ein infinitum in actu voraussetzen würde, und haben alle Gründe angeführt, die man seit Aristoteles gegen das aktuell Unendliche vorzubringen pflegte. Aber ohne rechten Erfolg; denn Thomas erklärt kurzerhand: per has rationes sufficienter probatur, quod non sit infinitum in actu; *nec hoc est necessarium ad aeternitatem mundi* [3]. Und das ist die Haltung aller, die ihm in diesem Punkt gefolgt sind.

Die Vertreter der aeternitas mundi fassen nämlich die abgelaufene unendliche Zeit genau so auf wie die künftige: als ein infinitum in fieri. Ebenso wie die künftige Zeit ins Unendliche geht, oder wenigstens gehen kann, in dem Sinn, daß in infinitum ein Tag auf den andern folgt, ohne daß jemals der letzte erreicht wird, ebenso hätte auch umgekehrt, nach rückwärts gesehen, ein Tag dem andern voraufgehen können, ohne daß

[1] Op. Ox. II dist. 1 q. 3.

[2] Die Argumente, mit denen man die Unmöglichkeit einer ab aeterno bestehenden Welt beweisen wollte, zerfallen in zwei Klassen, die namentlich im 14. Jahrhundert scharf geschieden werden. Die einen beziehen sich auf die Frage, ob der Begriff der Kreatur kompatibel sei mit der Vorstellung einer duratio ab aeterno. Die wichtigsten Bedenken, die geltend gemacht wurden, sind die folgenden drei: folgt aus der coaeternitas der Kreatur mit ihrem Schöpfer nicht notwendig die consubstantialitas? bedeutet das ab aeterno Bestehen nicht zugleich ein mit Notwendigkeit Bestehen, derart daß die Freiheit des Schöpferakts in Frage gestellt wäre? setzt schließlich die Schöpfung ex nihilo nicht eine zeitliche Aufeinanderfolge von Nicht-sein und Sein und damit einen Anfang in der Zeit voraus? Es sind die sogenannten rationes a priori gegen die Ewigkeit der Welt, denen im 13. Jahrhundert das Hauptgewicht beigelegt wurde, während sie im 14. mehr und mehr in den Hintergrund treten. Die zweite Klasse von Argumenten untersucht dagegen die unendliche Dauer als solche auf ihre Möglichkeit oder ihren inneren Widerspruch hin. Diese Argumente stehen im 14. Jahrhundert im Vordergrund des Interesses, und sind oft die einzigen, die noch erörtert werden.

[3] Im Sentenzenkommentar, l. c. Am Schluß des Opusculum de aeternitate mundi findet sich allerdings der merkwürdige Satz, in dem man sogar ein Argument für die Unechtheit des Opusculum hat sehen wollen: Et praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu. Aber Thomas war nach allen seinen sonstigen Äußerungen Finitist.

jemals der erste erreicht wird [1]. Es ist wie bei einer Linie, die dieselbe ist und in derselben Weise ins Unendliche geht, ob man sie nach rechts oder nach links verfolgt. Auf diese Weise treffen natürlich die einschlägigen Gegenargumente nicht, denn alles, was gegen die Möglichkeit eines aktuell Unendlichen angeführt wird, wird ohne weiteres zugegeben mit dem Hinweis, daß eine solche ja gar nicht behauptet werden soll, und daß somit alle Schwierigkeiten in demselben Grad lösbar oder unlösbar sind wie gegenüber dem künftigen infinitum in potentia, das ja auch die Gegner anerkennen [2].

In diesem Punkt nun weicht Heinrich von Harclay von der traditionellen Auffassung entscheidend ab. Wir folgen dem Gedankengang seiner Quaestio in großen Zügen. Harclay zählt zunächst die verschiedenen Antworten auf, die auf die Frage, utrum mundus potuit fuisse ab aeterno, gegeben worden sind : Hic sunt tres opiniones ; una talis quod mundus fuit ab aeterno et non potuit non fuisse ; alia quod non fuit ab aeterno, potuit tamen fuisse ; tertia quod nec potuit fuisse ab aeterno, nec fuit per consequens. In einem ersten Artikel wird dann ausführlich und mit großer Sachkenntnis nachgewiesen, daß die genuine aristotelische Ansicht tatsächlich die gewesen sei, die Averroës ihm zuschreibt [3] : daß nämlich die Welt von Ewigkeit her bestanden habe. Dann folgt die entgegengesetzte (dritte) opinio, quae est magistri Henrici (von Gent).

[1] So gut es in der Zukunft Tage gibt, die immer nur futuri und niemals praesentes und praeteriti sein werden, so gibt es in der Vergangenheit Tage, die nur vergangen und niemals gegenwärtig oder künftig waren (oder anders gesagt : die immer nur praeteriti und niemals praetereundi waren).

[2] Wenn gar kein anderer Ausweg bleibt, hilft man sich auch mit mehr oder weniger sophistischen Unterscheidungen. So sollen z. B. die unendlich vielen vergangenen Tage nicht *pertransiti* sein — der Einwand lautet : infinita non possunt esse pertransita —, weil zu einem pertransire per definitionem ein Anfangs- und ein Schlußterminus gehört, und hier der erstere fehlt : sie sind nur *praeteriti* ; u. a. m.

[3] Er beruft sich für diese Interpretation auf Robert Grosseteste : nach Aufzählung einiger auctoritates, die Lincolniensis episcopus Robertus im ersten Teil seines Hexaemeron anführe, zitiert er ihn wörtlich : « Haec adduximus contra quosdam modernos qui nituntur contra Aristotelem et suos expositores et sacros simul expositores, de Aristotele haeretico facere catholicum mira caecitate et praesumptione putantes se limpidius intelligere et verius interpretari ex littera latina corrupta quam philosophos tam gentiles quam catholicos, qui eius litteram incorruptam originalem graecam plenissime noverunt. Non igitur se decipiant et frustra deludant, ut Aristotelem faciant catholicum, ne inutiliter tempus suum et virtutes ingenii consumant et Aristotelem catholicum constituendo se ipsos haereticos faciant. » Haec Lincolniensis. (Vgl. *Pelster*, a. a. O. S. 352 ; wir korrigieren *decipient* und *deludent* in *decipiant* und *deludant* nach dem Zitat derselben Stelle, das Thomas von Wylton bringt, vgl. u. S. 160, Anm. 5.)

Sie besagt : quod includit contradictionem mundum fuisse ab aeterno, ideo non potest fieri a Deo. Es folgt die Aufzählung von zehn rationes, von denen aber nur ein Teil von Heinrich von Gent herrührt. Die ersten drei Argumente beziehen sich auf Schwierigkeiten anderer Art [1]. Harclay übergeht sie in der Auflösung auch mit der Bemerkung : ad primum argumentum, secundum et tertium quaere responsionem alibi. Aber die übrigen sieben enthalten in kurzer und sehr präziser Form die hauptsächlichsten Einwände, die gegen die Möglichkeit einer vergangenen unendlich langen Zeit angeführt zu werden pflegten und die Harclay dann weiterhin, im dritten Artikel zum Beweis der eigenen Auffassung, Schritt für Schritt widerlegt.

Denn Harclay selbst stimmt der zweiten der aufgezählten opiniones zu, quod mundus et motus potuit fuisse ab aeterno. Er vertritt damit dieselbe Auffassung wie Thomas, aber nun von einem wesentlich andern Standpunkt aus. So kommt es auch, daß er die Beweise, die « frater Thomas » für diese opinio anführt, zurückweist : sed hoc non valet aliquid erklärt er, und scheut sich nicht, die thomistische Argumentation als « rudis fuga » zu bezeichnen. Denn für ihn selber ist nun die aeternitas ab ante nicht mehr ein potentiell, sondern ein aktuell Unendliches. Freilich ist Harclay weit davon entfernt, schlechthin die Möglichkeit des infinitum in actu in jeder Form anzuerkennen. Er ist nur ein sehr bedingter Infinitist. Seine Auffassung ist kurz gesagt die, daß es zwar aktuell unendliche multitudines (oder numeri) [2] und aktuell unendliche gerade Linien geben könnte, aber keine aktuell unendlichen Flächen und Körper und auch keine aktuell unendlichen intensiven Größen.

Der « Beweis » für diese Auffassung besteht in der Überlegung, daß der progressus in infinitum dem Wesen der Zahl als solcher nichts nimmt und daß die infinitas in actu dem Begriff der multitudo nicht widerspricht. Entsprechendes gilt für die gerade Linie : infinitas non tollit naturam lineae rectae ; linea ergo recta posset esse infinita in actu, quantum est a parte sui. Für Flächen und Körper dagegen gilt umgekehrt : superficiei et corpori et omni figurae repugnat contradictorie in-

[1] Nämlich auf die contradictio zwischen dem Begriff des Geschöpfs und dem der ewigen Dauer (vgl. ob.).

[2] Und zwar nimmt Harclay in einem besondern Fall — dem einzigen, der in Betracht kommt — darüber hinaus die wirkliche Existenz von unendlichen multitudines an : in einer nicht erhaltenen Quaestio über die Struktur des Kontinuums, deren Inhalt uns aber indirekt bekannt ist (vgl. Vorläufer Galileis, Kap. 6), stellt er sich auf den Standpunkt, daß das Kontinuum aus (aktuell) unendlich vielen Punkten bestehe.

finitas, sicut potest demonstrative probari. Leider wird dieser Beweis nicht geführt. Aus diesen Voraussetzungen ergeben sich nun einige Folgerungen. Die Linie kann zwar an sich unendlich sein, aber nur wenn diese Möglichkeit nicht durch andere Momente aufgehoben wird. Und das ist unter zwei Bedingungen der Fall: einmal wenn die Linie terminus superficiei vel corporis ist, weil diese beiden letzteren ja nicht unendlich sein können; und zweitens, wenn die Linie in re naturali realisiert ist [1], denn da gilt der aristotelische Grundsatz quod omnium natura constantium est terminus magnitudinis, der auch den Ausgangspunkt für die Lehre von den maxima und minima naturalia bildet. Wenn aber diese beiden Hindernisse nicht bestehen, so gilt ohne weiteres: nulla ratio impedit infinitatem in actu quin posset esse. Daraus folgt dann weiter quod motui et tempori non repugnat infinitas extensiva. Denn: tempus et motus habent dimensionem linearem tantum, und die beiden Hindernisse, die die aktuelle Unendlichkeit ausschließen könnten, kommen hier nicht in Betracht. Das erste fällt von vornherein weg, denn diese lineare Ausdehnung kann natürlich nicht die Begrenzungslinie einer Figur sein; aber auch das zweite scheidet aus, denn das esse in re naturali, um das es sich hier handelt, ist ja ein sukzessives und kein simultanes, et hoc modo non repugnat infinitas rei naturali. Haec ergo, so schließt er ab, est causa vera, ut credo, quare tempus et motus possunt esse infiniti in actu vel infiniti pertransiti.

Von diesem Standpunkt aus erfolgt die Widerlegung der Argumente gegen die aeternitas mundi. Diese Argumente, die immer und immer wieder vorgebracht worden sind, beruhen im wesentlichen auf zwei Voraussetzungen. Die erste besagt einfach: ein aktuell Unendliches ist ausgeschlossen; und auch wenn die ab aeterno vergangene Zeit als solche nicht unbedingt als ein aktuell Unendliches anzusehen wäre, so würde doch aus ihr die Möglichkeit einerseits einer aktuell unendlichen multitudo, andererseits einer unendlichen magnitudo folgen. Denn wenn die Welt von Ewigkeit her hätte bestehen können, so hätte Gott jeden Tag eine Seele erschaffen können; folglich wäre die Anzahl der heute existierenden unsterblichen Seelen aktuell unendlich. Und ebenso hätte Gott jeden Tag einen Stein von einer bestimmten Größe erschaffen und alle erschaffenen Steine zueinander hinzufügen können, dann würde heute

[1] Derart, so fügt Harclay zur Erläuterung hinzu, daß etwa zwei parallele Linien, die an sich unendlich lang sein könnten, und die ja auch keine Figur begrenzen und damit nicht termini einer Fläche sind, in der Natur doch nicht verwirklicht sein könnten.

eine aktuell unendliche magnitudo existieren. Diese Einwände, namentlich der erste, haben den Vertretern der aeternitas mundi viel Kopfzerbrechen bereitet. Jedenfalls haben die Philosophen des 13. Jahrhunderts und auch noch die des 14., die auf dem thomistischen Standpunkt geblieben sind, häufig Antworten gegeben, die den Knoten eher zerhauen als lösen : so hält man es etwa für denkbar, daß Gott zwar die Welt ab aeterno hätte schaffen können, aber nicht den Menschen, sodaß doch nur endlich viele Seelen bisher vorhanden wären ; oder — eine beliebte Auskunft — es wird an eine Art von Seelenwanderung, eine circulatio animarum gedacht, derart, daß es zwar unendlich viele Menschen, aber nur endlich viele unsterbliche Seelen gegeben hätte, u. a. m. Für Harclay ist die Antwort einfacher. Er kann ohne weiteres zugeben, daß im Fall der ab aeterno bestehenden Welt heute unendlich viele Seelen existieren würden, denn die Möglichkeit aktuell unendlicher Mengen hat er ja anerkannt. Schwieriger ist dagegen die Lösung des andern Einwands von den unendlich vielen Steinen, oder allgemeiner : den unendlich vielen ausgedehnten Größen, die zusammen eine unendliche magnitudo ergeben würden. Denn die letztere ist ja auch für Harclay ausgeschlossen. Der Ausweg, den er findet, ist etwas verblüffend : si mundus fuisset ab aeterno, non potuit Deus continue fecisse lapidem [post lapidem], nisi tandem destruxisset lapides factos. Näheres erfahren wir leider nicht darüber.

Das zweite Postulat, von dem aus die Möglichkeit der aeternitas mundi bekämpft zu werden pflegte, ist der Grundsatz : unendlich ist gleich unendlich, den wir schon kennen. Wenn die Welt, so wird argumentiert, unendlich lange Zeit bestanden hat, dann würde daraus entweder folgen, daß es im Unendlichen Größenunterschiede gibt — denn es wären bis heute infinitae revolutiones solis und infinitae revolutiones lunae vergangen, aber die letzteren wären zwölfmal so viel wie die ersteren; entweder ist also ein Unendlich größer als ein anderes — oder der Teil wäre gleich dem Ganzen. Ferner könnte man zu einer unendlichen Größe etwas hinzufügen, denn die unendlich lange Zeit, die bis heute vergangen ist, ist zweifellos größer, als die, die bis gestern vergangen war ; usw.

Auf dem thomistischen Standpunkt pflegte man auf diese Einwände zu antworten, daß die Bestimmungen Ganzes und Teil, größer und kleiner usf. nur passiones quantitatis finitae seien und auf das Unendliche nicht angewandt werden könnten, und daß man zu einem unendlichen Wert nur a parte illa, qua est finitum, etwas hinzufügen oder etwas weg-

nehmen könnte. Man verzichtete also von vornherein darauf, mit unendlichen Größen zu rechnen.

Dem gegenüber erklärt nun Heinrich von Harclay kurzerhand quod unum infinitum eiusdem rationis potest esse maius alio infinito eiusdem rationis, sicut una linea alia linea, si utraque esset infinita, et una multitudo alia multitudine maior, licet utraque infinita. Et videtur mihi non esse dubium, quin, si esset quantitas infinita, si esse posset, quod nihilominus in illo esset totum et pars, et per consequens excedens et excessum. Die Begründung besteht in einer ähnlichen Überlegung wie der, die ihn zur Annahme des aktuell Unendlichen geführt hat : der progressus in infinitum — der Grenzübergang, wie wir heute sagen — nimmt einer Zahl und einer Quantität nichts, was zu ihrem Wesen gehört ; zum Wesen der Quantität gehört aber, daß das Ganze größer ist als der Teil. Das wird an einem Beispiel illustriert : accipio unam quantitatem 8 pedum et aliam 4 pedum. Dico quod quantitas 4 pedum non est divisibilis in tot partes infinitas eiusdem quantitatis, in quot partes infinitas dividitur vel divisibilis est quantitas 8 pedum . . . Ergo plures sunt partes infinitae in potentia in una quantitate quam in alia de partibus eiusdem quantitatis. Ergo infinitas non impedit maioritatem et excessum respectu alterius infiniti. Denn wenn man beide Linien immer weiter in gleich große Teile teilt, dann ist immer die Anzahl der Teile in der einen Linie doppelt so groß wie in der andern, und so bleibt es auch beim progressus in infinitum. Harclay hat hier zweifellos etwas Richtiges gesehen und einen korrekten Grenzübergang vollzogen.

Damit sind dann natürlich die entsprechenden Einwände gelöst : Harclay kann ohne weiteres zugeben, daß die Anzahl der Mondumläufe zwölfmal so groß wäre, als die der Sonnenumläufe usw. Und so gut es im Unendlichen das Verhältnis von Ganzem und Teil gibt, so gut gibt es auch Addition und Subtraktion, und nicht nur auf der endlichen, sondern auch auf der unendlichen Seite. Unter der Voraussetzung, daß die Sonne ein wesentliches Zeugungsprinzip bei der Entstehung der Lebewesen ist, und daß es in der vergangenen Zeit unendlich viele Menschen hätte geben können, könnte man sagen, quod duratio solis esset prolixior duratione totali infinita omnium hominum. Mit andern Worten : es gibt nicht nur geometrische Proportionen, sondern auch arithmetische Differenzen zwischen unendlichen Größen. — Es versteht sich nach dem allen von selbst, daß der Unendlichkeitsbegriff, den Harclay im Auge hat, auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt, nicht

das infinitum « quo nihil est maius » ist, sondern das Unendliche im Sinn eines Transfiniten.

Heinrich von Harclay ist übrigens nicht der erste gewesen, und er betont das ausdrücklich, der behauptet hat, daß ein infinitum größer sein könne als ein anderes : er beruft sich auf Robert Grosseteste (Lincolniensis), der das auch schon angenommen habe [1], obwohl er andererseits die Möglichkeit des aktuell Unendlichen und de aeternitas mundi abgelehnt zu haben scheint [2].

Harclays Theorie des Unendlichen hat alsbald lebhaften Widerspruch gefunden. *Thomas von Wylton*, oder Thomas Anglicus, der von 1314-1320 magister regens in Oxford war, z. T. während der Kanzlerschaft Harclays, hat in einer Quaestio seines in diesen Jahren entstandenen Quodlibet [3] sich ausführlich mit Harclays Auffassung des Unendlichen auseinandergesetzt. An ista simul stent quod motus sit aeternaliter a Deo productus et cum hoc quod Deus sic produxit mundum libere quod potuit ipsum non produxisse, lautet die Frage [4]. Er erklärt gleich zu Beginn, daß ihre Beantwortung abhänge von der Entscheidung des andern Problems : ob die Welt hätte ab aeterno bestehen können ; und er will darum zunächst die drei Theorien vortragen, die es hierzu gibt, und dann sagen « quod melius intelligo in hac materia ». In der Wiedergabe der drei möglichen opiniones geht er genau so vor wie Harclay : zuerst der Nachweis, z. T. mit denselben Worten [5], daß Aristoteles wirklich die Ewigkeit der Welt behauptet habe ; dann die zweite Ansicht, daß die Welt nicht nur nicht von Ewigkeit her bestanden hat, sondern auch nicht hätte bestehen können, mit ihren Argumenten,

[1] In der nicht erhaltenen Quaestio über die Struktur des Kontinuums, aus der *Wilhelm von Alnwick* in einer seiner Determinationes, die uns noch beschäftigen werden, folgendes anführt : Item pro ista opinione adduxit (nämlich Heinrich von Harclay) auctoritatem domini Lyncolniensis qui super 4. Phys. cap. de tempore dicit quod unum infinitum est maius alio et quod sunt plura puncta in maiori magnitudine quam in minori ... Dicit etiam sic : credo ... quod numerus infinitus ad numerum infinitum potest se habere in omni proportione numerali et non numerali. Aliquis enim numerus infinitus duplex est ad alium numerum infinitum et triplus et sic secundum ceteras species proportionis (Pal. lat. 1805, fol. 9).

[2] Harclay bemerkt (in unserer Quaestio) zu dem Einwand de infinitate animarum : dicendum quod haec ratio non est nova, immo antiqua. Lincolniensis ubi supra (d. h. im Hexaemeron) facit eam et probat per hoc quod mundus non potuit fuisse ab aeterno (vgl. u. S. 162, Anm. 5).

[3] Das nur fragmentarisch in einer einzigen Handschrift erhalten ist : Burgh. 36.

[4] Fol. 71-79'.

[5] Auch jenes Zitat aus Grosseteste kehrt wörtlich wieder fol. 71' ; (vgl. ob. S. 155, Anm. 3).

die Wylton über Harclay hinausgehend ausdrücklich in zwei Klassen scheidet : solche, die die repugnantia inter creaturam aeternaliter productam et liberam productionem activam Dei betreffen, und solche, die sich auf die Widersprüche beziehen, die aus der Unendlichkeit der vergangenen Zeit und Bewegung als solcher folgen. Schließlich die dritte opinio : daß die Welt zwar nicht von Ewigkeit her bestanden hat, aber daß sie hätte ab aeterno existieren können.

Seine eigene Entscheidung geht dahin, daß wir weder beweisen können, daß die Welt nicht ab aeterno hat bestehen können, noch daß sie nicht ab aeterno bestanden hat, licet cum omnimoda certitudine adhaesionis per fidem, quae maior est et infallibilior quam certitudo innitens rationi naturali teneam, quod mundus incepit.

Auch er nimmt also die Möglichkeit einer ab aeterno bestehenden Welt an. Nun aber nicht im Sinn Harclays, sondern in dem des Aquinaten : die unendlich lange Zeit, die in diesem Fall vergangen wäre, ist für Wylton kein aktuell Unendliches, sondern nach der traditionellen Auffassung ein potentielles. Für die Ablehnung der Harclayschen Deutung gibt er die folgende charakteristische Begründung : Ista imaginatio licet subtilis sit circa infinitum et super rationes subtiles fundetur, tamen viam communem et antiquam melius vel minus male intelligo [1].

Auf jeden Fall aber erweist er Harclay die Ehre, seine Lehre eingehend und mit viel Verständnis — trotz dieser Bemerkung — durchzudiskutieren. Sie wird zunächst einfach referiert anläßlich der Auflösung der finitistischen Argumente ; dann, nachdem er die eigene Entscheidung gegeben hat, erfolgt die ausführliche Widerlegung. Zwei Voraussetzungen Harclays sind nach Wyltons Ansicht falsch : wenn er meine, der Grundsatz, daß der Teil kleiner sei als das Ganze, käme der Quantität als solcher zu und werde nicht durch den progressus in infinitum aufgehoben, und zweitens wenn er annehme quod infinitum et additio numerorum in infinitum non repugnat rationi quantitatis. Es sind tatsächlich die beiden fundamentalen Thesen Harclays. Die spezielle Form schließlich, in der allein Harclay aktuell unendliche magnitudines anerkennen will (als gerade Linien), lehnt Wylton noch aus einem andern Gesichtspunkt ab, den auch ein jüngerer Oxforder Kollege Wyltons : Wilhelm von Ockham — gleichzeitig ?, schon vorher ?, wenig später ?— vertreten hat : dico quod non est verum, immo secundum Philosophum et secundum veritatem Deus non posset facere aliquid indivisibile de

[1] Am Rand : Nota contra viam magistri H. de Herdcle (fol. 75').

genere quantitatis, nec punctum, nec lineam, nec superficiem habere esse separatum, ita quod lineae rectae infinitae non solum repugnat esse per se virtute divina ratione infinitatis, sed ratione qua indivisibilis secundum latitudinem, et eodem modo superficiei repugnat habere esse separatum alicuius virtute [1].

Heinrich von Harclays Lehre vom Unendlichen hat noch einmal einige Jahre danach eine ausführliche Zurückweisung erfahren von einem andern Oxforder Philosophen : dem Scotisten *Wilhelm von Alnwick*, der auch eine Zeitlang in Bologna gelehrt hat. Alnwick ist überzeugter Finitist, wie sich aus einer Reihe der « Determinationes » ergibt, die wahrscheinlich 1322-23 in Bologna entstanden sind [2], und in denen er vor allem gegen einige zeitgenössische Anhänger der averroistischen Richtung, darunter Thomas von Wylton, polemisiert [3]. In den Quästionen, die uns hier interessieren, wendet er sich allerdings mehr gegen Harclay ; aber auch gegen Wylton, insbesondere in der Frage, ob die Welt hätte von Ewigkeit her bestehen können [4], ohne im übrigen den Gegensatz in der Auffassung dieser beiden zu berücksichtigen. In der Tat haben ja sowohl Harclay wie Wylton, wenn auch in verschiedener Weise, die aeternitas mundi als möglich anerkannt. Alnwick stellt sich demgegenüber auf den traditionellen franziskanischen Standpunkt, daß die Welt nicht hätte ab aeterno bestehen können, weil eine derartige Vorstellung in sich widerspruchsvolle Elemente enthalten würde [5]. Diese Antwort scheint ihm mehr mit Glauben und Vernunft in Einklang zu sein als die andere [6].

[1] Der Satz geht weiter : sicut patebit in quaestione sequenti de divisione continui. Diese Quaestio ist nicht erhalten ; vermutlich hat Wylton sich hier auch mit Harclays Theorie des Kontinuums auseinandergesetzt.

[2] Hs. : Pal. lat. 1805. Die Determinationes sind jedenfalls nicht nach 1323 entstanden, denn Thomas wird noch als « frater Thomas » zitiert (fol. 69' u. ö.).

[3] Vgl. Vorläufer Galileis, Kap. 7. In der zitierten Hs. ist häufig am Rand angegeben : contra magistrum Thomam Anglicum.

[4] Sie wird in zwei Quästionen behandelt : utrum possibile fuerit entia successiva, ut motus et tempus, fuisse ab aeterno (fol. 66-74) ; und : utrum possibile fuerit entia permanentia alia a Deo fuisse ab aeterno (fol. 74-84).

[5] Unter den Argumenten für seine These steht an erster Stelle wieder das von der unendlichen Anzahl der Seelen. Alnwick bemerkt dazu : Quantum ad istam rationem est advertendum, quod ipsam facit dominus Robertus Lyncolniensis episcopus in suo hexaemeron parte prima et probat per eam ex intentione quod mundus non potuit fuisse ab aeterno, et sic pro illa parte est iste magnus doctor, vir utique magnae auctoritatis (vgl. ob. S. 160, Anm. 2).

[6] ... eligam rationem secundam quae mihi videtur magis consona fidei et rationi naturali (fol. 67') : das richtet sich möglicherweise gegen Thomas de Wylton,

Von hier aus widerlegt er dann die Argumente sowohl Harclays wie Wyltons. Nur in der Aristotelesinterpretation, d. h. in der Überzeugung, daß Aristoteles wirklich die faktische Unendlichkeit der Welt für erwiesen gehalten habe [1], ist er mit Harclay einer Meinung und übernimmt, genau wie Wylton es gemacht hatte, z. T. wörtlich seine Belege [2]. Und noch in einem andern Punkt schließt er sich Harclay an : in der Zurückweisung der thomistischen Argumente für die aeternitas mundi : ista responsio est omnino insufficiens et irrationalis, heißt es einmal [3], und ein anderes Mal mit demselben Ausdruck, den Harclay gebraucht hatte : unde responsio sua non videtur esse nisi rudis fuga [4].

Der Frage, ob ein Unendlich größer sein könne als ein anderes, ist eine eigene determinatio gewidmet [5], die fast ganz gegen Harclay gerichtet ist. Seine Argumente [6], die allerdings sehr frei wiedergegeben sind, werden Schritt für Schritt widerlegt. Alnwicks eigene Entscheidung lautet : Teneo quod unum infinitum non est maius alio ex illa parte qua est infinitum ; und das Hauptargument : dicendum quod totum et pars, duplum et dimidium, maius, minus, aequale non conveniunt quantitati inquantum quantitas est, immo prius dividitur quantitas per finitam et infinitam quam sibi conveniat aliquod praedictorum. Solum enim conveniunt quantitati finitae. Folglich sind arithmetische Differenzen zwischen unendlichen Größen, und Addition und Subtraktion, nur auf der Seite möglich, wo sie im Endlichen begrenzt sind, und geometrische Proportionen hören auf, wenn der Grenzübergang vollzogen wird : es ist zwar für jede beliebig große endliche vergangene Zeit richtig, daß es zwölfmal soviel Mondrevolutionen als Sonnenrevolutionen gegeben hat, aber für ein tempus infinitum würde diese Beziehung nicht

der den Standpunkt der Vernunft und des Glaubens in diesem Problem in einer Weise getrennt hatte, die an das averroistische Prinzip der doppelten Wahrheit erinnert (vgl. ob.).

[1] Utrum asserere mundum fuisse ab aeterno fuerit de intentione Aristotelis (fol. 84-92').

[2] Wieder begegnet jenes Zitat aus Robert Grosseteste, das auch Wylton von Harclay übernommen hat.

[3] Fol. 67'.

[4] Fol. 69'.

[5] Utrum in maiori quantitate sint plures partes in potentia quam in minori (fol. 6'-17). Im ersten Artikel wird in allgemeiner Form gezeigt quod nullum infinitum est maius alio accipiendo infinitum ex illa parte qua est infinitum (fol. 7'-11). Hier findet sich das oben (S. 160, Anm. 1) wiedergegebene Zitat.

[6] Sie werden am Rand (fol. 8') ausdrücklich als rationes magistri Henrici Cancellarii quondam Oxoniae bezeichnet.

gelten, denn unendlich ist immer gleich unendlich. Es sind die üblichen Überlegungen, die auch die Autoren des 13. Jahrhunderts schon angestellt haben.

Außer Heinrich von Harclay (und zweifellos unabhängig von ihm) begegnet in diesen Jahren noch ein anderer Infinitist in Oxford : es ist kein Geringerer als *Wilhelm von Ockham.* Man pflegt ihn im Anschluß an Duhem zu denen zu zählen, die das aktuell Unendliche abgelehnt haben. Aber hier hat Duhem, der den Conimbricenses den Vorwurf macht [1], sie hätten Ockham mit Unrecht zu den Verteidigern des infinitum in actu gerechnet, selbst geirrt. Oder richtiger : er hat nur eine einzige Stelle berücksichtigt und hat übersehen, daß Ockham sich in anderm Zusammenhang in ganz anderm Sinn zu dem Problem äußert. Im I. Buch seines Sentenzenkommentars bei der Frage, ob es einen höchsten Grad der charitas gebe [2] — es ist die Stelle Duhems — erklärt er sich allerdings sehr energisch nicht nur gegen das intensive infinitum in actu, sondern auch gegen aktuell unendliche Quantitäten und Zahlen ; aber die Äußerungen im II. Buch anläßlich des Problems, ob die Welt ab aeterno hätte bestehen können [3], und in seinem II. Quodlibet, wo dieselbe Frage gestellt und in analoger Weise entschieden wird [4], klingen wesentlich anders. Nun sind derartige Diskrepanzen bei Ockham ja keine Seltenheit ; aber hier liegt der Fall doch etwas anders. Man kann nicht sagen, daß er gegenüber diesem Problem seine Ansicht geändert hätte, wie er es sonst bei manchen andern getan hat [5]. Die beiden scheinbar entgegengesetzten Entscheidungen stehen in Wirklichkeit in bestem Einklang. Ockham versteht nämlich hier und dort unter dem aktuell Unendlichen nicht dasselbe.

Die Scholastik hat ja, wie wir wissen, unter dem infinitum in actu einerseits das schlechthinige Maximum in der betreffenden Spezies verstanden, andererseits einen Begriff, der unserer Vorstellung vom Transfiniten entspricht. Und Ockham hat im ersten Buch seines Sentenzenkommentars den ersten Begriff im Auge und lehnt ihn strikte ab : es gibt kein unendlich großes Maximum und es kann keines geben, weder bei intensiven, noch bei extensiven, noch schließlich bei numerischen

[1] A. a. O. S. 41.
[2] Sent. I dist. 17 q. 8 (Ed. Lyon 1495).
[3] Sent. II q. 8.
[4] Quodl. II q. 5 (Ed. Straßburg 1491).
[5] z. B. im Fall der Impetustheorie, wie wir schon früher gezeigt haben (Die Impetustheorie der Scholastik, Wien 1940, S. 39 ff.).

Größen, ebensowenig wie es ein unendlich kleines Minimum gibt [1]. Im II. Buch und im Quodlibet dagegen handelt es sich um das Unendliche im Sinn des Transfiniten, und hier fällt die Entscheidung anders aus.

Ockham erklärt zunächst zu der Frage, ob die Welt hätte ab aeterno bestehen können [2]: quod utraque pars quaestionis potest teneri et neutra potest probari. Jedenfalls schließe diese Annahme keinen Widerspruch ein [3]. Und da der göttlichen Allmacht alles möglich ist, was nicht in sich widerspruchsvoll ist, hätte die Welt von Ewigkeit her bestehen können. Wie üblich, besteht der Beweis in der Widerlegung der Gegengründe. Ockham macht sie sich leicht. Er stellt sich auf den Standpunkt, daß ein infinitum in actu möglich ist hinsichtlich der multitudo und der magnitudo, daß es aber keine unendlichen Intensitäten geben könnte. Die verflossene Zeit, d. h. die Anzahl der vergangenen revolutiones solis, oder der verflossenen Tage o. ä. — denn in anderm Sinn von einem tempus pertransitum zu reden, hätte für Ockham ja keinen Sinn — ist für ihn ohne weiteres, und ohne daß eine andere Möglichkeit überhaupt erwogen wird, ein aktuell Unendliches. So kann er die gewichtigsten Argumente der Gegenpartei mit einem einfachen « concedo » entkräften. Und gegenüber den übrigen Einwänden — daß dann ein infinitum größer wäre als ein anderes usw. —, postuliert er genau wie Harclay, daß es im Unendlichen Größenunterschiede geben könnte.

Es ist allerdings auffallend, in wie kurzer und beinahe zögernder

[1] Dico quod veraciter loquendo sicut in quibuscumque permanentibus divisibilibus in infinitum, cuiusmodi sunt omnia continua et etiam omnes qualitates, ad quas potest esse motus, secundum multos non est dare minimum quin quocumque dato potest fieri minus per divinam potentiam, ita non potest dari maximum, quin quocumque magno dato potest fieri maius. Et si dicatur quod quocumque dato illud potest fieri una factione : (d. h. was successive möglich ist, ist auch gleichzeitig möglich) : concedo ... Et quando dicitur quod possibilitas ad talem formam non est possibilitas ad aliquid in fieri tantum, sed ad aliquid in facto esse, dico quod intelligendo possibilitatem ad aliquid in facto esse ita, quod possibilitas possit simpliciter reduci ad actum, ita quod non remaneat quaecumque possibilitas ulterior : sic non est haec possibilitas ad aliquid in facto esse. Et ideo nunquam devenietur ad aliquid infinitum nec ad aliquid tantum in actu quantum contingit esse in potentia, quia nunquam possibilitas ista finietur, quin semper remanebit potentia ad aliquid fiendum.

[2] Der Gedankengang der beiden Quästionen in Sent. II und im Quodlibet ist ganz gleich, zum größten Teil auch in der Formulierung ; das Quodlibet ist nur etwas kürzer.

[3] ... licet Gaufredus dicat oppositum, heißt es im Sentenzenkommentar in dem zitierten Druck, und weiter unten noch einmal : ad primam rationem Gaufredi dico ... : das ist eine Verwechslung zwischen Gottfried von Fontaines und Heinrich von Gent. Eine Hs. von Sent. II war uns leider nicht zugänglich.

Form Ockham seine Zugeständnisse macht; denn mehr als das ist es nicht: Dico quod potest concedi secundum istam viam (d. h. unter der Voraussetzung, daß die Welt ab aeterno bestehen könnte) quod infinita possunt esse in actu ... Respondeo quod secundum istam viam oportet concedere quod infinitae revolutiones sint actualiter pertransitae ..., hoc non debet vitari tamquam inconveniens, sed debet concedi tamquam consequens ... Concedo quod infinitae possent esse animae in actu ... Concedo quod infinita essent excessa sicut probat ratio et quod unum infinitum esset maius alio, sicut revolutiones lunae excedunt revolutiones solis. Nur wenn es sich darum handelt, die Unmöglichkeit des intensiv Unendlichen zu zeigen, wird er ausführlicher. Es sieht fast so aus, als gäbe Ockham nur widerwillig die Konsequenzen zu, die aus einer als widerspruchsfrei erkannten Voraussetzung fließen, ohne wirklich von ihnen überzeugt zu sein.

Inhaltlich ist seine Stellungnahme vor allem darum interessant, weil hier zum ersten Mal die beiden Unendlichkeitsbegriffe, die von den scholastischen Autoren bis dahin immer stillschweigend identifiziert worden sind, auseinander treten, wenn auch noch nicht in Form einer bewußten Distinktion. Aber die Unterscheidung ist auch so deutlich genug: das infinitum in actu im Sinn eines tantum quod non maius (oder tot quod non plura), kurz im Sinn eines Maximum, wird für alle Spezies des Unendlichen abgelehnt; das infinitum in actu dagegen, das nur ein über alle endliche Größen und alle endlichen Proportionen Hinausliegendes ist, wird für multitudines und magnitudines (und nur für sie) zugelassen. *(Schluß folgt.)*

# Ausweg aus der Rechtsunsicherheit

Von Dr. Arthur Fridolin UTZ O. P.

Das grauenvolle Geschehen des vergangenen Krieges hat allerorts das an sich schon lange brennende Problem einer Neuordnung der Besitzverhältnisse mit noch unerbittlicherer Strenge zum vordringlichen Thema allgemeiner Besprechung gemacht. Angesichts der engen Verknüpfung und der nicht zu entwirrenden Verwobenheit aller Länder untereinander ist das Problem nur auf einer groß angelegten, allgemeinen völkerrechtlichen Grundlage zu lösen. Das Hin und Her von Rede und Gegenrede kann nur auf einer *sicheren Rechtsgrundlage* zur Ruhe kommen, auf einer Basis, welche die überzeitlichen Menschenrechte als Grundnorm gelten läßt. Die Menschenrechte aber werden wir nur wiederfinden, wenn wir das Recht dort verankern, wo es seiner Natur nach seinen Standort hat, im Wesen des Menschen. Mit diesem Rückgriff auf die Natur des Menschen, um welche sich alles praktische Denken, auch das der Rechtsphilosophie, zu kümmern hat, muß allerdings die moderne Rechtsphilosophie eine völlige Kehrtwendung machen von ihrer bisherigen, im « Reinen Recht » begründeten Rechtsauffassung weg.

Wie verheerend die moderne Rechtsbegründung auf das gesamte Rechtsdenken und soziale Leben sich auswirkt, wie heilsam aber anderseits die Rückkehr zu der auf der philosophischen Anthropologie aufbauenden Rechtsbetrachtung sein kann, sei im folgenden dargestellt. Es wird damit die entscheidende Richtung angewiesen, in welcher wir weitergehen müssen, um eine rechtlich sichere, sozialphilosophisch einzig annehmbare und wirtschaftlich dauerhafte Neuformung der Besitzverhältnisse zu ermöglichen [1].

## Die Maximen der modernen Rechtslehre

Die Grundeinstellung der modernen Rechtslehre ist durch drei Negationen von der alten Naturrechtslehre unterschieden :

[1] Wir verweisen auf unser demnächst erscheinendes Buch über die Ethik des Eigentumsrechtes.

1. Ausscheidung des Rechts aus der ethischen Haltung dessen, der durch das Gesetz verpflichtet wird.

2. Leugnung des subjektiven Rechts als eines Rechtsanspruches vor aller positiven Rechtsnormierung.

3. Leugnung jeder naturrechtlichen Begründung des objektiven Rechts.

Als die harmloseste, die Gemeinschaft vielleicht am wenigsten gefährdende, ja scheinbar das öffentliche Leben auf sichere Basis stellende Eigenheit könnte die *erst* genannte bezeichnet werden. Die Maxime will besagen, daß der Mensch in seiner Ganzheit als Person durch das Gesetz nicht betroffen wird, sondern lediglich seine Handlung, seine irgendwie zu setzende Tat, und auch sie nur, insofern sie im Falle des Versagens einer Straffolge unterliegt. Was sollte man anderes erwarten, als daß der Bürger sich mit dem Gesetz nicht in Konflikt bringe, daß er z. B. seine Steuern bezahle, ob mit Freuden oder nicht, ob widerwillig oder mit innerer Sorge um das Gemeinwohl ? « Das Recht erfaßt den Menschen nicht in seiner Totalität, nicht mit allen seinen seelischen und körperlichen Funktionen. Es statuiert — als Pflicht oder Berechtigung — nur ganz bestimmte menschliche Akte. Mit anderen Worten : Der Mensch gehört der durch eine Rechtsordnung konstituierten Gemeinschaft nicht zur Gänze, sondern nur mit einzelnen seiner Handlungen oder Unterlassungen an, soweit diese eben durch die Normen der Gemeinschaftsordnung geregelt werden » (*H. Kelsen*, Reine Rechtslehre, 1934, 52 f.).

Dabei werden etwa sonst noch mögliche subjektive Motive des Rechtsgehorsams durchaus nicht geleugnet. Es braucht keineswegs immer die Furcht vor der Strafe oder Exekution das entscheidende Motiv zu sein. Es können auch religiöse, moralische Beweggründe, Rücksicht auf gesellschaftliche Sitte, Besorgnis sozialer Ächtung, sehr häufig der Mangel jedes Anreizes zu einem rechtswidrigen Verhalten sein, welche eine tatsächliche Übereinstimmung zwischen Recht und Wirklichkeit herbeiführen (a. a. O. 31 f.). Aber diese Beweggründe stehen außerhalb der Rechtsordnung als solcher.

Dieser erste Punkt, der allerdings die beiden folgenden bereits einschließt, mag viel Sympathie gewinnen, weil damit einmal säuberlich der Rechtsbereich von allem Nicht-Rechtlichen geschieden und dem Recht ein Aktionsradius eingeräumt wird, auf welchem es als autonomer Herr und Meister wirken kann. Eine andere Frage aber ist dann, ob die Ethik und auch die Religion, wenn sich die rechtliche Verpflichtung

derart von ihr absetzt, noch einen Seinsboden haben können. Ob der Eid, wenn er von Rechts wegen nur eine im Falle der Unwahrheit mit verstärkter Strafandrohung belegte Aussage ist, darüber hinaus überhaupt noch einen sittlichen und religiösen Sinn haben könne, der etwa « neben » der Strafandrohung besteht, oder ob damit nicht das gesamte sittliche Leben mit seiner Verpflichtung zur Wahrheit, mit seiner Heilighaltung des Eides dahinfällt, ob nicht schließlich als gesellschaftliches Leben nur noch ein äußerlich registrierbares Gebaren zurückbleibt, dem jeglicher menschliche Sinn und jegliche letzte Verantwortung abgeht. Unter diesem Betracht erscheint die erste Aufstellung wahrhaftig nicht mehr so harmlos.

Der *zweite* Punkt, den wir als für den modernen Rechtspositivismus kennzeichnend nannten, ist für die Lehre vom Eigentum umwälzend und verhängnisvoll. Die Forderung hat allerdings ihre geschichtliche Begründung. Gerade im Hinblick auf das Privateigentum, um alteingessene und alterworbene, wenigstens scheinbare, Rechte zu retten, hat ein unkonsequenter Rechtspositivismus die Gesetzgebung zum Werkzeug erniedrigt, den privatrechtlichen, subjektiven und erworbenen Anspruch gegen fremde Eingriffe zu schützen. Dagegen stellt die Reine Rechtslehre in folgerichtiger Fortführung des Grundgedankens des Rechtspositivismus die totale Verneinung jeder eigentlichen subjektiven Berechtigung, indem sie die Freiheit des Verfügenkönnens in selbständigem Rechtsbereich aus dem Wesen des Rechtes verbannt. Von Be-rechtigung könne nur gesprochen werden, insofern das Gesetz in die Bedingungen der Unrechtsfolge und der Strafverhängung eines Vergehens die subjektive Äußerung eines in seinen Interessen Verletzten, d. h. dessen Klage oder Beschwerde aufgenommen habe. Damit wird das subjektive Recht, der Rechtsanspruch oder die Berechtigung restlos ins objektive Recht aufgenommen und sowohl seiner zeitlichen wie inhaltlichen Vormachtstellung beraubt.

Auch diese Seite der Reinen Rechtslehre hat ihren verlockenden Reiz, insofern damit die einmal gewaltsam erworbenen und in der Tradition besessenen Privatrechte ohne sonderliche Schwierigkeit ihrer sogen. Rechtmäßigkeit entkleidet und von neuem vor das Forum des Gesetzes gerufen werden können. Anderseits aber wird der vom Gewissen gebildete und von hier aus recht denkende Mensch sich doch fragen, ob es nicht irgendwelche personale Rechte gebe, die weit vor dem objektiven statuierten Rechte liegen, vorgegebene Rechte, die anzutasten Frevel wäre. Und vor allem wird der in die Zukunft hineinschauende Weise

mit Schrecken an die völlige Rechtsunsicherheit denken, die damit geschaffen wird und welche nicht Recht, sondern Revolutionen gebiert in unabsehbarer Kette, ein Schrecken allerdings, über den die Reine Rechtslehre erhaben lächelt, weil für sie die Rechtssicherheit eine Illusion bedeutet.

Der Grund dieser von allem personalen Rechtsanspruch gelösten Rechtsauffassung liegt in jener Aufstellung, die wir als das *dritte* Kennmal der modernen Rechtstheorie bezeichnet haben. Hier spricht die Reine Rechtslehre ihre innerste Seele aus. Sie lehnt es rundweg ab, einer die Rechtsordnung sichernden Idee nachzujagen. Im Gegensatz zur Ethik, die einen inhaltlich gefüllten Begriff des Guten als Maßstab ethisch guten Handelns voraussetzt, verwirft die Reine Rechtslehre eine Idee der Gerechtigkeit, der die positive Gesetzgebung sich gleichzuformen hätte. Fernab von der von ihr verschrieenen « Ideologie » behauptet sie, Wissenschaft der Norm zu sein, der Norm im Sinne eines willentlich geforderten Sollens, daß auf einen bestimmten Tatbestand eine bestimmte Strafe zu folgen habe. Die Rechtsordnung ist ihr ein Stufenbau von übereinander gelagerten Normen, von denen jede nach unten hin normiert und von oben her normiert ist. Die oberste Norm ihrerseits holt ihre Geltung nicht aus der Übereinstimmung mit einem etwa in der Natur vorgefundenen Sinngehalt, sondern aus der tatsächlichen Entsprechung, welche die Gesetze in dem überwiegenden Teil der ihnen unterstellten Individuen findet. Also die letzte Orientierung vollzieht sich am Willen, und zwar nicht am Willen Gottes, der etwa durch die Schöpfung seine Absichten in der Natur niedergelegt hat, sondern am positiven, frei gesetzten Willen der Menschen. Damit will die Reine Rechtslehre den endgültigen Strich gezogen haben zwischen Naturgesetz und Rechtsgesetz (*H. Kelsen*, Vergeltung und Kausalität, 1941, 273 ; Hauptprobleme der Staatslehre, 1911, 27) [1].

Mit diesem die Geltung des Grundrechtes bestimmenden Prinzip glaubt die Reine Rechtslehre auch ein für alle denkbaren Verfassungen und Rechtsordnungen mögliches Völkerrecht gefunden zu haben. Wahr-

[1] Es sei nur kurz bemerkt, daß Kelsen der Naturrechtslehre zu Unrecht die Verwischung zwischen Kausalität und Norm, d. h. zwischen Naturgesetz und Rechtsgesetz vorwirft, vorab in seinem jüngst (1946) der Öffentlichkeit übergebenen Buche über Vergeltung und Kausalität (gedruckt bereits 1941). Kelsen beachtet nicht den von der Naturrechtslehre längst klargestellten Unterschied zwischen physischem Naturgesetz (Kausalordnung) und moralischem Naturgesetz, welches Norm unseres Handelns ist und die Grundlage der Naturrechtslehre darstellt.

haftig ein verlockendes Prinzip, nach welchem eine jede Verfassung und Rechtsordnung eines Volkes ohne weiteres die Anerkennung von seiten der andern Staaten erhält, da auch für diese innerhalb ihres eigenen Rechtsbereiches dasselbe Prinzip bestimmend ist, eben die Entsprechung, welche das Grundrecht (= Verfassung) zu einem entscheidenden Grade tatsächlich findet.

Man könnte vielleicht als Folge solcher Rechtsbegründung den ewigen Frieden erwarten, wenn nicht mit dem Sturz jeder inhaltlich gefüllten und im Sein begründeten Idee der Gerechtigkeit die Kategorie des Rechts nur noch rein formalen Charakter besäße, so daß es irrevelant ist, auf welchen Tatbestand und Inhalt diese Kategorie angewandt wird. « Sie bleibt anwendbar, welchen Inhalt immer die so verknüpften Tatbestände haben, welcher Art immer die als Recht zu begreifenden Akte sein mögen. Keiner gesellschaftlichen Wirklichkeit kann wegen ihrer inhaltlichen Gestaltung die Vereinbarkeit mit dieser Rechtskategorie bestritten werden. Sie ist im Sinne der Kantischen Philosophie erkenntnis-theoretisch-transzendental, nicht metaphysisch-transzendent. Gerade dadurch bewahrt sie ihre radikal anti-ideologische Tendenz ; weshalb gerade in diesem Punkt der heftigste Widerstand von seiten der traditionellen Rechtstheorie einsetzt, die es schwer ertragen kann, daß die Ordnung der Sowietrepublik ganz ebenso als Rechtsordnung begriffen werden kann wie die des faschistischen Italien oder die des demokratisch-kapitalistischen Frankreich » (*H. Kelsen*, Reine Rechtslehre, 24).

## Die Maximen der Naturrechtslehre

Eine Sicherheit in den Rechtsverhältnissen und in der Folge eine Gesundung der Wirtschaft, eine erlösende Umschichtung der Besitzverhältnisse und nicht zuletzt der Friede unter den Völkern ist nur auf der Grundlage der alten Naturrechtslehre möglich. Diese Naturrechtslehre ist durch drei Grundsätze gekennzeichnet, die just diametral den drei Negationen der Reinen Rechtslehre entgegenstehen :

1. Verwurzelung des objektiven Rechts im Naturrecht.
2. Rechtsanspruch der Person vor aller positiven Gesetzgebung.
3. Sittliche Verpflichtung dessen, der das objektive Recht vorfindet.

1. Nicht ohne Grund steht hier der Satz am Anfang, welcher der dritten der drei oben angeführten Negationen aus der Reinen Rechts-

lehre entspricht. Denn während die Reine Rechtslehre in ihrer Rechtsbegründung nur aus der vorgefaßten Tendenz der Ausscheidung der ethischen Person aus dem Pflichtenbereich des Gesetzes begriffen werden kann, ist die real begründete Naturrechtslehre nur erfaßbar, wenn man mit ihr unvoreingenommen den Weg von der Urgegebenheit praktischen Sollens an geht und von da den Bereich des Rechts von der übrigen praktischen Vernunft sondert, soweit dies entsprechend der Sachlage möglich ist. Die Reine Rechtslehre geht trotz ihres theoretischen Gebarens empirisch vor, indem sie das positive, menschlich gesatzte Recht zum Ausgangspunkt ihres Denkens macht, während es doch nach grundsätzlich philosophischer Betrachtung nichts Einfacheres gibt, als beim seinsmäßig Ersten zu beginnen, eben dem Sein der Natur.

Trotz des kompakten Seins, in welchem jegliches Wesen, eben als bestimmtes Wesen, da ist, bedeutet es doch kein völlig fertiges Sein. Das beweist schon seine Bewegung, das beweist seine Entwicklung, die seiner Festgefügtheit Dynamik verleiht. Diese Dynamik liegt aber tiefer als nur in dem, was als Entwicklung wahrgenommen wird. Sie ist gegeben auf Grund der im Wesen selbst liegenden Tendenz, in der Teleologie seines Seins.

Wir könnten diesem Gedanken auch auf anderem Wege beikommen, indem wir jegliches Wesen dieser Welt als ein in den letzten Gründen des Seins Zusammengesetztes nachweisen und von da aus auf einen Schöpfer schließen, um von ihm aus, als dem erkennenden und wollenden Sein schlechthin, zu beweisen, daß er jedem Seienden in der Erschaffung ein bestimmtes Ziel als Wesenszweck des Daseins eingeben mußte, mindestens den Zweck, für ihn dazusein und in der Hinbewegung zu ihm die eigene Vollendung zu finden. Diese finale Hinwendung zum Ursprung ist entsprechend den Seinsstufen verschieden, so daß alles je nach Art und Weise des Seins dem einzigen Endzweck des Alls dient. Thomas von Aquin hat diesen Gedanken der gestuften Finalität in mustergültiger Metaphysik im einzelnen verfolgt.

Es genüge für den Augenblick die Einsicht, daß ein jegliches Ding, wie es immer heiße, immanentes Streben im Sinne einer Seinsneigung nach einer letztgültigen Verwirklichung in sich trage, die es als solche noch nicht besitzt, aber zu erreichen imstande ist.

Solche Tendenz liegt auch im Wesen des Menschen, denn auch er ist nicht fertig, sondern findet bestimmte Anlagen in seiner Natur vor, die eine Vollendung fordern. Auch an ihn ist von der Natur der Ruf ergangen, das zu werden, was in ihm grundsätzlich in der Schöpfung

angelegt wurde, fertiger Mensch, fertig im Sinne von ausgewachsen nach allen Seiten, leiblich und geistig, erkenntnismäßig und willentlich. Und da der Mensch als geistiges Wesen frei handeln kann, muß er in freiem Bemühen den Naturstrebungen, d. h. den in seinem Wesen vorgezeichneten Bahnen nachgehen. Die praktische Vernunft, die ihrerseits wie die ganze menschliche Natur dieser Zielgerichtetheit unterliegt, kann nicht anders, als diese in der Natur vorliegende Finalität in forderndem Soll als Gesetz menschlichen Lebens aussprechen. Hier ist der Ort, wo die Natur zum Naturgesetz wird : im Prozeß der Einverwandlung der natürlichen Finalität in die praktische Vernunft. Nicht die « Kausalität » selbst, d. h. das Geschaffensein als solches, ist die Norm, d. h. das Soll, wie fälschlicherweise Kelsen die Naturrechtslehre auslegt. Wohl aber schöpft das Soll unserer praktischen Vernunft seine eigentlich verpflichtende Kraft aus der Tatsache, daß sein Inhalt in der von Gott geschaffenen Natur als Niederschlag eines « ewigen », göttlichen Gesetzes vorgegeben ist. Das besagt aber nicht, daß die Begriffe « creatio » und « lex aeterna » identisch wären.

Das Naturgesetz ist keine inhaltleere Kategorie, ist kein Sollen, das eine reine Unrechts- und Straffolge bezeichnet, sondern ist beinhaltet, eben mit dem begabt, was die Reine Rechtslehre als Ideologie aus dem Recht ausscheiden möchte. Aber es kann kein menschliches Handeln geben, das nicht auf dieser Grundgegebenheit, als der Urgegebenheit der menschlichen Natur überhaupt, aufbaut. Auch das rechtliche Verhalten, das ein Verhalten des einen Menschen einem andern Menschen oder der Gemeinschaft gegenüber bedeutet, kann von diesem Apriori nicht absehen. Darum wird das Verhalten des Menschen zum Mitmenschen vor aller eigenwilligen Entscheidung durch ein naturhaftes Gesetz genormt. Und wenn die Menschen zur Regelung des gegenseitigen Verhältnisses weiterhin Gesetze machen, dann nur, um die Grundnorm der Natur zu erfüllen, die da lautet, daß alle in friedvoller Zusammenarbeit dem gemeinsamen Endziel zuzustreben haben. Diese enge Verknüpfung mit dem Naturgesetz schließt aber nicht aus, daß das positive Gesetz wirklich neue Normen aufstellen kann, die über die allgemeinen Bezeichnungen des natürlichen Gesetzes hinausgehen. Es ist darum keineswegs nur « der törichte Versuch einer künstlichen Beleuchtung bei hellstem Sonnenlicht » (*Kelsen*, Reine Rechtslehre, 15).

2. Mit dem Gesagten haben wir bereits den zweiten entscheidenden Punkt der Naturrechtslehre berührt : den Rechtsanspruch des andern

vor aller menschlichen Gesetzgebung. Jeder Mensch in der Gesellschaft begegnet uns als ein objektiver Tatbestand der Natur mit der gleichen naturhaften Zielrichtung, wie wir sie in uns tragen. Die soziale Struktur unseres Wesens verlangt von uns gebieterisch, daß wir den andern Menschen als gleichberechtigtes Wesen anerkennen und in unsere Gemeinschaft aufnehmen, in die er von Natur bereits hineingeboren wurde. Sein Rechtsanspruch ist darum, soweit er sich in der Zielgerichtetheit der menschlichen Natur hält, nicht irgendeine selbstmächtige Occupation, kein verfrühtes Behaupten, kein überstürztes und hastiges Inanspruchnehmen, sondern eine naturhafte Tatsache, welche unsere praktische Vernunft zum Inhalt eines, unser Verhalten ihm gegenüber bestimmenden Solls macht. Der naturhafte Rechtsanspruch des andern steht im objektiven Recht selbst eben im Naturrecht, ist sowohl zeitlich wie inhaltlich mit ihm zugleich gegeben, und zwar vor allem menschlichen Wollen und vor jedem gesatzten Recht.

Der Anspruch des andern hat darum die Bewandtnis einer wahren Berechtigung, einer Freiheit gegen jeden Eingriff von unserer Seite. Gewiß besteht die wesentliche Funktion des Gesetzes im Verpflichten. Aber diese Pflicht setzt als Pflicht zum Recht denknotwendig im andern die Freiheit von meinem Zugriff voraus. Der Gesichtspunkt der Freiheit gehört wesentlich zum Recht, ein Gedanke, der namentlich im Eigentumsrecht seine Bedeutung hat. Doch in der Reinen Rechtslehre kann das Privateigentum nicht so recht heimisch werden, weil es dort einzig an das gesatzte Recht geknüpft ist.

Es ist also nicht wahr, daß *nur* kapitalistischer Geist zur Befriedung seines gierigen Hungers nach Privatbesitz den subjektiven Rechtsanspruch betonen könne. Allerdings ist richtig, daß es kapitalistischen Geist verrät, wenn man behauptet, das positive Gesetz habe nichts anderes zu tun, als Occupationen von altersher zu rechtfertigen und für die Zukunft zu sichern. Hier ist der Weg zur Neuformung, nicht die Verlagerung des Rechtsbegriffes auf Grund einer Reinen Rechtslehre, sondern einzig der Rückzug auf das ursprüngliche objektive und subjektive Recht der Natur.

3. Indem wir die Zielgerichtetheit der Natur erkennend in uns aufnehmen und im praktischen Verstand fordernd an unser Handeln aussprechen, vollzieht sich das, was man gemeiniglich mit Forderung des Gewissens bezeichnet. Und da das Naturgesetz nichts anderes ist als das von uns vollzogene Nachsprechen des ewigen Gesetzes Gottes,

erhellt der urreligiöse Sinn unseres Gewissensspruches, der dem Modernen vielleicht als eine typisch christliche Ideologie vorkommen mag, eigentlich aber zum Gemeingut der Philosophie gehört, weil er im Wesen der naturgesetzlichen Verpflichtung beschlossen ist. Die Forderung gerechten Verhaltens gegenüber dem Nächsten und der Gemeinschaft wird aber von keiner andern praktischen Vernunft in uns und von uns ausgesprochen als von demselben ethischen und religiösen Gewissen. Die Verpflichtung zum Recht kann sich darum nicht aus dem sittlichen Pflichtenkreis entfernen.

Diesen von Grund auf ethischen und religiösen Sinn trägt auch die Verpflichtung dem positiven Recht gegenüber. Wenn das positive Gesetz auch über das reine Naturgesetz hinausgehen mag, so erfüllt es doch seiner ganzen Wesenheit nach die Grundbedingungen des Naturgesetzes, sodaß alle seine Normen den verpflichtenden Charakter aus dem Naturgesetz entnehmen. Es steht folgerichtig ein jeder Mensch mit seiner persönlichen Gewissensverantwortung in der Gemeinschaft, wenngleich von der Gemeinschaft her nur Handlungen öffentlicher Bewandtnis von ihm gefordert werden. Der öffentlichen Autorität mag die Kontrolle über die innere Anteilnahme am gemeinschaftlichen Schicksal und Wohlergehen fernliegen, weil sie praktisch doch nicht möglich ist. Das hindert aber nicht, daß die positiven Gesetze selbst mit ihrem ganzen Inhalt vom Menschen verlangen, daß er mit der innersten Verantwortung vor seinem eigenen ethischen Endziel tatkräftiges Ja zu ihnen spreche. Und das darum, weil das positive Gesetz seinen ganzen Beruf vom Naturgesetz empfangen hat.

Dennoch ist die Naturrechtslehre keineswegs außerstande, eine klare Unterscheidung zwischen Ethik und Recht aufzuzeigen. Das Rechte, das ich dem andern schulde, wird nämlich einzig danach bestimmt, was ihm — von seiner Natur oder vom positiven Gesetz her — zusteht, im Gegensatz zu meinem sonstigen sittlichen Verhalten, das sein Maß meiner sittlichen Zielgerichtetheit entnimmt. Z. B. wird das Maß des Vergnügens, das ich mir etwa gönnen möchte, nach dem bestimmt, was mich meiner sittlichen Vollendung entgegenführt, eine Bedingung, die auch die Forderung der Zumessung an meine Gesundheit einschließt. Dagegen spielt meine Person in der Bestimmung des Preises, den ich für eine gekaufte Ware zu bezahlen habe, keine Rolle. Der zu bezahlende Preis gehört dem, von welchem ich die Ware bezogen habe. Er wird sachlich bestimmt, unbesehen meiner persönlichen sittlichen Ausrichtung (womit weiter nichts gesagt sei über die Preis-

bestimmung überhaupt). Durch die Beziehung zu einem andern, der als streng geschiedenes Subjekt mir gegenübersteht, wird auch der Gegenstand des Rechts zunächst von meiner Person gelöst und zum Medium gemacht, das zwischen mir und dem andern den Zustand der Gleichheit herstellen soll. Hier im Gegenstand liegt die Möglichkeit und auch Notwendigkeit einer Unterscheidung zwischen Ethik (streng genommen : Ethik im allgemeinen) und Recht. Jedoch kann das einmal als Recht Gültige nicht davon absehen, als sittliche Verpflichtung an mich heranzutreten, d. h. es kann nicht darauf verzichten, von mir Befolgung und Leistung zu verlangen um meiner endgültigen ethischen Zielgerichtetheit willen, weil es seine Geltung — auch als positiv Rechtes — der Grundnorm des Naturrechtes entlehnt. Recht und Ethik sind unterscheidbar wie zwei konzentrische Kreise. Sie sind aber nicht trennbar, es sei denn, man leugne die Grundlage der rechtlichen Verpflichtung : das Naturgesetz.

Die Leugnung des Naturgesetzes aber bedeutet nicht nur den Untergang für eine wahre und echte Rechtsauffassung, sondern auch für Ethik und Religion, so daß die Ausflucht des Rechtspositivismus, man wolle Ethik und Religion in ihrem « eigenen » Wirkbereich unangetastet lassen, eitel ist. Durch den Rechtspositivismus jeder Prägung ist das Gewissen nicht nur aus der Öffentlichkeit, sondern überhaupt aus dem Leben verbannt.

Ob aber das Recht jemals wieder seinem ethischen Sinn zurückgegeben wird ? An dieser Frage hängt nicht nur die rechtliche Sicherheit, sondern auch die wirtschaftliche Ausgeglichenheit und politische Ruhe der Völker, der Friede auf Erden.

# Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

*(Fortsetzung)*

## III. Zielsetzung der Glaubensverteidigung

### *1. Apologetische Kritik der Wissenschaften*

Die Glaubensbefeindung erreicht ihr Ziel dadurch, daß sie den gegenständlichen Wert des Subjektes der Theologie verwirft; nur in dieser Eigenschaft tritt es in ihr Blickfeld. Als Subjekt und Prinzip werden dabei die Erkenntnismittel der natürlichen Wissenschaften verwendet. In ihnen läßt sich aber der christliche Gottesbegriff nicht vergegenständlichen. Seine Verwerfung ist daher unvermeidlich. Die Frage, ob die Formel [1] als Subjekt, als Weltanschauungsprinzip anwendbar ist, hat für den Naturalismus keinen Sinn. Mit der Verwerfung des Gegenstandes der Theologie ist die Antwort gegeben und sind weitere Fragen zwecklos.

Der prinzipiellen Glaubensbefeindung steht die Glaubensverteidigung gegenüber. Ihr hauptsächliches Merkmal ist vorläufig darin zu suchen, daß sie *den Gottesbegriff als Leitgegenstand betrachtet.* Dies wird durch eine objektive, vorurteilslose Einstellung erreicht. Die Aussprüche und Forderungen der Wissenschaft werden nicht herabgesetzt. Auf die Wahrung ihrer Interessen wird ein ganz besonderes Gewicht gelegt. Aber dies bloß mit einer wohlwollenden Indifferenz: es sollen alle berechtigten Ansprüche gewahrt bleiben, aber jede Überhebung ausgeschlossen sein. Um diesen erhabenen, parteilosen Standpunkt nicht bloß zu bewahren, sondern auch vernunftgemäß gestalten zu können, muß eine Kritik der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Einstellung unbedingt vorausgehen. Man versteht darunter die Untersuchung der Leistungsfähigkeit des Verstandes, die Bestimmung seines Gegenstandes, seiner Beziehungen zur Wahrheit als solcher usw. An sich eine rein philosophische Aufgabe. Weil sie aber im Interesse der

[1] Divus Thomas 25 (1947) 30 f.

Beurteilung des theologischen Subjektes aufgegriffen und gelöst wird, muß sie nach den Prinzipien, die wir im ersten Teil unserer Untersuchungen entwickelt haben [1], an der Artbestimmung der Theologie teilnehmen. Stellt es sich heraus, daß die natürliche Wissenschaft nicht der einzige formale Erkenntnisgrund sein kann und die Möglichkeit, oder wenigstens die Nichtunmöglichkeit anderer Arten der Seinsvervollkommnung des Verstandes besteht, so ist die wohlwollende Indifferenz nicht bloß dem Affekte nach, sondern auch vernunftgemäß begründet [2]. In dieser allgemeinen Form ist die Kritik an der Wissenschaft eine apologetische Vorarbeit, die im besonderen wegen der Auseinandersetzung mit den einzelnen Systemen bei jeder Frage eigens notwendig erscheint. Eine wissenschaftlich ernst zu nehmende Apologetik muß also ihre Stellung der Wissenschaft gegenüber klar präzisieren, um einerseits die wohlwollende Indifferenz zu bewahren, andrerseits aber sich mit ihr sachlich auseinandersetzen zu können.

Der Apologet muß Achtung vor der Wissenschaft zur Schau tragen, dieselbe als eine tatsächliche Gegebenheit so behandeln, wie sie es verdient. Diese Achtung wird nur wachsen, wenn er den Ursprung und den richtigen Wert der Wissenschaft aufzuhellen sucht. Die gleiche Achtung muß aber auch dem theologischen Subjekt entgegengebracht werden. Mag es auch begriffliche Angaben enthalten, die den Verstand auf eine harte Probe stellen, so muß es doch ohne Voreingenommenheit, weder als wahr, noch als falsch, hingenommen werden, um hernach darüber ein sachliches Urteil bilden und seine Annehmbarkeit oder Verwerflichkeit vom streng wissenschaftlichen Standpunkt aus begründen zu können. In dieser wohlwollend indifferenten Einstellung der Apologetik kann man eine Art *methodischen Zweifels* erblicken. Der Zweifel wäre ein prinzipieller, wenn man die Wahrheit des Subjektes im voraus leugnen oder dessen Rechtfertigung als unmöglich ablehnen würde. Das ist die Einstellung des Naturalismus. Der methodische Zweifel hingegen besteht in unserem Falle darin, daß man sich mit dem Subjekt der Theologie als einem völlig unbekannten und unbestimmten Gegenstand beschäftigt. Außer seiner logischen Faßbarkeit läßt man an ihm nichts

[1] Divus Thomas 24 (1946) 29-44 ; 288-310.

[2] Wir denken hier nicht an die individuelle, affektive Stellungnahme. Der einzelne Gelehrte kann gläubig oder ungläubig sein. Dementsprechend ist seine Arbeit meistens gefärbt ; aber dies bezieht sich nicht auf die prinzipielle Einstellung. Wir wollen nur den prinzipiellen Voluntarismus ausschließen, der seine Voreingenommenheit vernunftgemäß nicht begründen will.

gelten ; er erscheint vor dem Verstand mit lauter Fragezeichen umgeben. *Das Ziel der Apologetik besteht dann in der allseitigen Bestimmung und Vergegenständlichung des theologischen Subjektes, und zwar in seiner Eigenschaft sowohl als Gegenstand wie auch als Prinzip.* Die Kritik der Wissenschaft, die Erkenntnis der einzelnen Systeme und das Urteil über dieselbe ist nicht Selbstzweck der Glaubensverteidigung. Durch diese Arbeit erhalten die apologetischen Beweise ihre wissenschaftliche Kraft ; in dieser Werkstätte werden die Waffen der Glaubensverteidigung zu kampffähigen Instrumenten gefeilt und gestaltet. *Die wissenschaftliche Gestaltung des Subjektes* ist nicht bloß *Selbstzweck* der *Apologetik*, sondern ihre einzige Aufgabe, der jede andere Arbeit, wissenschaftliche Forschung und Untersuchung wesentlich untergeordnet ist. Wir sagen « wesentlich » : nicht als ob die innere Art der wissenschaftlichen Arbeit geändert, ja überhaupt beeinflußt wäre ; sondern weil sie ihrer relativen Stellung nach eine wesentlich neue Bestimmung erhält : sie wird bei völlig unveränderter Arteigenheit in den Dienst der Rechtfertigung des Gottesbegriffes gestellt. Im ersten Teil unserer Studie haben wir von verschiedenem Gesichtspunkte aus begründet, daß das Subjekt einer Wissenschaft alles, was in seinen Bannkreis gezogen wird, nach seiner Arteigenheit bestimmt. Da aber das Subjekt, dessen Rechtfertigung der Apologetik obliegt, ganz bestimmt einen theologischen Wert darstellt, ist sie *wesentlich Theologie ;* sie bildet einen Teil derselben.

### *2. Vergleich der Apologetik mit der Metaphysik*

Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik wie auch ihre Arbeitsweise erhellt am besten aus einem Vergleich mit der Metaphysik, Dies wollen wir im folgenden untersuchen.

Man kann an das allgemeine Sein in zweifacher Form herantreten. Was ist das Seiende als solches, ausschließlich in seiner Eigenschaft als Seiendes ? Man betrachtet hiebei nur das charakteristischste Merkmal desselben, die *Insichvollendung*, sofern dieselbe der Unvollendung, dem Nichtinsichsein, entgegengesetzt ist. Letzteres kann im Sinne des völligen Nichtseins (nihilum) genommen werden, aber auch das Im-Anderen-Sein (als in seiner Ursache) bedeuten. Nur das Nichtsein ist der Reichweite des allgemeinen Seins fremd, nicht aber das Im-Anderen-Sein ; ist in ihm doch vermittelst des Kausal-Verhältnisses die Beziehung zum In-Sich-Sein eingeschlossen. Daher die grundlegende Bestimmung des allgemeinen Seins als das, *was vom Standpunkt des In-*

*Sich-Seins in Betracht gezogen werden kann.* Die synthetische Ontologie bestimmt im einzelnen, was diesem Begriff unterstellt werden kann; ihr Abschluß ist die volle Entwicklung des Seienden. Dies ist die zweite Form, in welcher man das allgemeine Sein behandeln kann, d. h. in den einzelnen Zügen, die eigens besprochen und verteidigt werden.

Die Metaphysik ist ihrem Wesen nach eine Verteidigung, eine *apologetische Wissenschaft.* Als prima philosophia wird sie daher das Vorbild jeder anderen, besonders bestimmten Apologetik sein. Sie tritt zunächst an das allgemeine Sein heran, um es als Objekt zu vergegenständlichen und seine Leuchtkraft als Prinzip und Subjekt hervorzuheben. Hierin besteht die Rechtfertigung des allgemeinen Seins nach seinem gegenständlichen und prinzipiellen Werte. Sie geschieht zur Beruhigung des Verstandes; sie bewirkt in ihm die feste Überzeugung, daß die Realität nicht nach den Forderungen der partikulären Angaben des Seins zu werten und zu beurteilen ist, sondern daß die maßgebenden Prinzipien und Gesichtspunkte dem Seienden als solchem zu entnehmen sind. Dieser Rechtfertigung dient die gesamte metaphysische Arbeit, die ein Zweifaches in sich schließt: *die positive Bestimmung des Seienden und seiner Eigenschaften und die Verteidigung gegen Angriffe* [1]. Das End-

[1] Die Metaphysik entnimmt das Subjekt den rein natürlichen Angaben. Das Sein und die ersten Prinzipien scheinen natürlich auf, aber nur in einer unbestimmten Form. Aufgabe der Metaphysik ist die nähere Bestimmung derselben und hauptsächlich der Beweis ihres Ursprungs und Wertes. Daher ihre beiden Hauptteile: die *Ontologie* und die *Kritik.* Je nachdem die Kritik ausfällt, wird auch die Ontologie gefärbt und der Wert des Seins bestimmt. Die Kritik kann die natürlichen Urangaben verteidigen (positive Metaphysik) oder darauf verzichten und alles in Zweifel ziehen (Skeptizismus). Sie kann aber auch den realen Wert derselben leugnen und sie einfachhin als subjektive Gegebenheiten behandeln. Was ist das Seiende, nicht bloß dem Inhalte, sondern auch dem Werte nach? Dies ist die Hauptfrage der Metaphysik. Ist es ein in sich seiender Bestand, oder ein subjektives Gebilde? Die Antwort wird in mannigfacher Form erteilt. So erstehen neben den pantheistischen und monistischen Spekulationen der Metaphysik die zahlreichen subjektivistischen Versuche. Die Metaphysik nennt sich nicht umsonst « prima philosophia »; denn in ihr wird der Wert auch der übrigen Wissenschaften entschieden. Was das allgemeine Sein in sich und in seinem Wert darstellt, ist auch in dessen partikulären Bestimmungen enthalten. Daher die Wichtigkeit der metaphysischen Kritik und Verteidigung: sie ist einfachhin eine leitende Wissenschaft. Deshalb muß sie festbegründet sein, um jeden Angriff von seiten der Umrandung bestehen zu können. Die Umrandung bilden die Einzel-Wissenschaften, die ihre eigenen Wege wandeln und sich um die Metaphysik wenig kümmern. Aber gerade deshalb können sie Resultate erzielen, die der Metaphysik nicht günstig sind. Der Vorrang der Metaphysik besteht demnach nicht darin, daß sie unbekümmert über den anderen Wissenschaften thront, sondern die wirkliche Führung derselben auf sich nimmt. Dies ist aber nur dann möglich, wenn

resultat lautet : *Die Hochschätzung des Seins in seinem allgemeinen Wert, wie auch seine Verwendung als Weltanschauungs-Prinzip, ist wissenschaftlich wohlbegründet und man darf im Interesse anderer, partikulärer Gesichtspunkte nicht davon absehen.*

In gleicher Weise kann man auch an das Subjekt der Theologie herantreten. Auch in ihm muß man eine Urkenntnis erblicken, wie in jedem anderen Wissens-Subjekt. Das gemeinsame Merkmal solcher Gegebenheiten ist, daß sie nicht bewiesen, sondern vorausgesetzt werden [1]. Sie können reine Urkenntnisse sein, wie das Subjekt und die Prinzipien der Metaphysik, oder in einer anderen Wissenschaft ihre Vergegenständlichung gefunden haben ; von ihr werden sie infolgedessen übernommen und als Erkenntnismittel einer angegliederten Wissenschaft verwendet. Das Subjekt der Theologie kann nach beiden Beziehungen betrachtet werden. *Vorerst ist es als Urkenntnis die allererste und fundamentale Gegebenheit der Offenbarung.* Wie das allgemeine Sein und die ersten Prinzipien im eigenen Licht aufleuchten und als Inbegriff des ganzen menschlichen Wissens vor dem Verstand erscheinen, so leuchtet auch das Offenbarungs-Licht zuerst im Begriff des fürsorgenden Gottes

sie mit ihnen in ständigem Kontakt bleibt, ihre Resultate von dem höheren Standpunkt der Weisheit aus beurteilt, aber auch sich bemüht, die eigenen Angaben in deren Licht zu betrachten und, wenn nötig, zu revidieren. Auf diese Weise erhalten nicht bloß die Wissenschaften einen Gewinn von der Metaphysik, sondern auch umgekehrt die Metaphysik von den Wissenschaften. Die metaphysischen Sätze werden in den Einzelwissenschaften der Feuerprobe unterzogen ; aus ihren Resultaten wird ersichtlich, ob sie haltbar oder verwerflich sind. In ihnen erscheint der allgemeine metaphysische Inhalt in handgreiflicher, konkreter Form, so daß sie die Behauptungen der Metaphysik bekräftigen oder widerlegen. In diesem Sinne wird sie durch die Einzelwissenschaft bereichert, aber auch vor manchen spekulativen Übergriffen bewahrt. Die führende Rolle kann sie nur dann einnehmen, wenn ihre Angaben denen der Wissenschaften nicht widersprechen. So mußte auch Kant seine metaphysische Theorie durch die Praxis ergänzen und den spekulativ agnostischen Standpunkt, bzw. dessen Ohnmacht in der realen Vergegenständlichung mit den Ansprüchen des affektiven Lebens heilen. Ein größerer Bankrott wie dieser kann der Metaphysik nicht widerfahren. Hierdurch wird die Doppelwahrheit proklamiert, und nicht bloß das subjektive Seelenleben, sondern auch die objektive Weltanschauung durch eine unüberbrückbare Kluft getrennt.

[1] Nulla scientia probat suum subiectum, sed supponit illud. Dies betont der hl. Thomas in einer anderen Form 3. Metaph. l. 5, und besonders I 1, 8, wo er die Eigenheit der Theologie hervorhebt. « Sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis, ita haec doctrina (theologia) non argumentatur ad sua principia probanda quae sunt articuli fidei, sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus I. Cor. 15, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. »

auf, der in jeder weiteren Mitteilung mehr und mehr bestimmt wird und so als Inbegriff und Wertmesser der gesamten übernatürlichen Erkenntnis erscheint [1]. Nur der Offenbarung ist dieser Begriff zu entnehmen, in ihrem Lichte allein ist er annehmbar. Was von seinem ersten Inhalt gilt, muß von jeder einzelnen der geoffenbarten Wahrheiten gelten. Alle sind Prinzipien, die in und durch sich selbst Bestand haben und eine Stütze von seiten anderer Wahrheiten oder Prinzipien weder benötigen, noch haben können. Wenn wir also die gesamte und völlig abgeschlossene Offenbarung in der wohlbekannten Formel : Credere oportet accedentem ad Deum quia est, et inquirentibus se remunerator sit, zusammenfassen und als Subjekt der Theologie vorlegen, so steht in ihm eine Urkenntnis vor uns, von welcher im vollen Sinne gilt : non probatur, sed alia probantur per illud [2].

Der zweite Gesichtspunkt, unter welchem das theologische Subjekt betrachtet werden kann, ist *sein Ursprung und seine Verankerung im Wissen Gottes.* Der menschliche Verstand ist nicht fähig, dasselbe inhaltlich anderswoher als aus dem Wissen Gottes zu entnehmen. Im Lichte des lumen Divinum purum ist es eine einleuchtende Wahrheit ; für das lumen Divinum obscuratum aber ist es bloß Gegenstand des Glaubens, der infolgedessen an sich für die Wissenschaft belanglos ist. Nur eines vermag sie zu leisten : *sich dieser Angabe anzuschließen, sie als Prinzip anzunehmen und zum Beweis anderer Wahrheiten zu benützen.* Ähnlich müssen auch manche Einzelwissenschaften vorgehen, welche die einer höheren Quelle entnommenen Angaben einfach hinnehmen und deren Wahrheitsgehalt auf dem eigenen Gebiet fruchtbar gestalten.

[1] Hebr. 16, 6.

[2] Urkenntnisse sind Angaben, die aus vorausgehenden Prinzipien nicht abgeleitet werden. Einfachhin und ohne jede Einschränkung gehören zu dieser Gattung der Erkenntnisse jene Gegebenheiten, die ohne jede vorausgehende Bewußtseinsinhalte in eigener Kraft, organisch, aufleuchten. So das allgemeine Sein und die Prinzipien, die aus ihm gebildet werden. Auf einem bestimmten Gebiet heißen Urkenntnisse solche, die aus keinem höheren homogenen Prinzip abgeleitet werden, obwohl zu ihrer Erfassung gewisse, manchmal tiefe Vorkenntnisse notwendig sind. Im ersten Sinne ist auf dem Gebiet der Theologie die Paulinische Formel eine Urkenntnis, das wissenschaftlich formulierte Subjekt aber die von uns geltend gemachte zweite Fassung. Zu seiner Erfassung sind manche Vorkenntnisse notwendig, aber es gibt kein theologisches Prinzip, aus welchem es abgeleitet werden könnte. In der wissenschaftlich gefaßten Autorität Gottes ist es festgewurzelt und fordert die Zustimmung des Verstandes. Ähnlich ist es auch bei anderen Wissenszweigen, in welchen ihr Subjekt eine Urkenntnis ist, zu deren Erfassung aber manche Vorkenntnisse erfordert sind. So z. B. das Subjekt der Naturphilosophie, das ens mobile.

Hierin besteht die Angliederung (subalternatio) an eine höhere Wissensform, die als scientia subalternans selbständig, d. h. mit eigenen wissenschaftlichen Erkenntnismitteln jene Wahrheiten beurteilt, die in den niederen Wissenschaften als Prinzipien mit der Überzeugung vorausgesetzt werden, daß über deren Wert anderswo mit aller Sicherheit das entscheidende Wort gesprochen wurde. Der angegliederten Wissenschaft obliegt es daher keineswegs, ihr Subjekt zu beweisen, wohl aber kann man von ihr verlangen, *daß sie ihre Angliederung rechtfertigt und begründet.* In dieser Lage befindet sich auch die Theologie. Jener ihrer Teile, in dem sie die genannte Rechtfertigung vollzieht, nennt man Apologetik. Von diesem Standpunkt aus kann man die *Apologetik* beschreiben als *die Rechtfertigung einer Angliederung der menschlichen Erkenntnis an das Wissen Gottes, sofern dasselbe nicht in der Natur, sondern in der Offenbarung aufleuchtet und in der Form der Autorität als formales Erkenntnismittel benützt wird.*

Wir haben dies im vorhergehenden Kapitel [1] beschrieben, *wo wir die Verbindung aller theologischen Sätze mit dem Wissen Gottes dargelegt haben.* Nach dieser Seite wollen wir hier die Aufgabe der Apologetik nicht beschreiben, da dies dort schon hinlänglich geschehen ist. Nur darauf möchten wir hinweisen, daß die Zielsetzung der Apologetik gar nicht präziser formuliert werden kann als durch die genannte Rechtfertigung. Hiermit ist einerseits der wissenschaftliche Charakter der Apologetik genau bezeichnet, da die Rechtfertigung nur dann beweiskräftig sein kann, wenn sie allen Forderungen des menschlichen Verstandes gerecht wird. Daß dies meistens nur mit den Mitteln des indirekten Beweises geschehen kann, vermindert den wissenschaftlichen Wert der Apologetik nicht. Hiermit wird sie vielmehr auf das Niveau der Metaphysik erhoben, die auch nur vermittelst indirekter Beweise ihre Aufgabe löst. Wie in der materiellen Ordnung in den Höhenlagen andere Lebensbedingungen herrschen als in den Niederungen, so ist es auch auf geistigem Gebiete der Fall. Der menschliche Verstand ist daselbst hellsichtiger und die Beweiskraft der Argumente wirkt auf ihn überzeugender, auch wenn sie nicht in so massiver Form erscheint, wie dies in den irdischen Sphären wünschbar ist. Der Wahrheitsdrang und die Empfindsamkeit für die Wahrheit wachsen, je mehr man in die Höhe steigt ; sie werden nicht durch partikuläre Erkenntnisse, sondern durch die klare Einsicht in die allgemeinen Werte genährt. Durch die Ziel-

[1] Divus Thomas 24 (1946) 349-392.

setzung der Apologetik wird auch ihr theologischer Charakter völlig sichergestellt. Nichts ist derart über die Profanwissenschaften erhaben, wie die Angliederung der menschlichen Erkenntnisse an das für uns übernatürliche Wissen Gottes. Nicht umsonst nennt Thomas die Disziplin, die dieses Werk ausführt, « doctrina sacra ». Heilig und verborgen ist das Wissen Gottes im allgemeinen, noch mehr aber in den Geheimnissen seiner Offenbarung. *Das ganze Streben also, mit ihm den Kontakt herzustellen und die Verbindung mit ihm durch wissenschaftliche Mittel zu beweisen, muß als geheiligt gelten, muß an die Artbestimmung des nach außen hin aufscheinenden Wissens Gottes gezogen werden — kurz, Theologie oder wenigstens ein Teil derselben sein.*

Unter den natürlichen Wissenszweigen kann nur die Metaphysik nicht eine angegliederte Wissenschaft sein. Sie hat über sich keine höhere Instanz, der sie untergeordnet wäre ; denn ihre Aufgabe besteht gerade darin, die höchsten Prinzipien und Gesetze zu bestimmen, nach welchen über das Schicksal der menschlichen Erkenntnis, über deren Wert und Reichweite zu urteilen ist. Wenn auch die Führung derselben immanent, d. h. auf ein streng umgrenztes Gebiet beschränkt ist, erwartet sie zur fruchtbaren Erfüllung ihrer Aufgabe nicht die Stütze von einer höheren Erkenntnisquelle, welcher sie ihre Wahrheit in dem Sinne entlehnen würde, daß sie nur in deren Licht annehmbare Sätze aufstellen könnte. Im eigenen Licht leuchten sie dem Verstand auf ; zu ihrer Rechtfertigung ist nicht die Zurückführung auf eine höhere Erkenntnisquelle nötig, sondern bloß ihre Erklärung, inhaltliche Erweiterung und allseitige Verteidigung. Die eben beschriebene Apologetik hat also eine Ähnlichkeit mit der der Metaphysik nicht in dem Sinne, daß sie im selbständigen Besitze ihres Subjektes wäre, sondern nur insofern, als auch das Subjekt der Theologie eine Urkenntnis ist und infolgedessen ebenso behandelt werden muß wie die Urkenntnisse der Metaphysik. Betrachten wir dasselbe in dieser Eigenschaft, so sind Aufgabe und Zielsetzung der Apologetik ganz gleich zu formulieren wie die der Metaphysik : *die allgemeine Rechtfertigung des theologischen Subjektes, d. h. seine für den menschlichen Verstand mögliche Vergegenständlichung, der Nachweis seines prinzipiellen Charakters, sowie seine Eignung zur Gestaltung einer christlichen Weltanschauung.*

### *3. Konkrete Zielsetzung der Apologetik*

Die *erste* Frage, die die Apologetik stellen muß, lautet : Ist der Gegenstand, der im Subjekt der Theologie ausgedrückt wird, eine Wirk-

lichkeit, *eine Gegebenheit der Geschichte* ? Um diese Frage beantworten zu können, muß nach Thomas [1] wenigstens die allgemeine Namensbestimmung vorausgehen. Es wird dazu nicht etwa eine tiefe Entwicklung der Begriffe erfordert. Es genügt, wenn diese in einer Form geboten wird, wie wir es beim allgemeinen Sein betont haben. Wie letzteres im Gegensatz zum Nichtseienden charakterisiert wird, so kann man auch das theologische Subjekt als eine Gegebenheit beschreiben, deren Erfassung, ja überhaupt Auffindung über dem Kraftbereich des menschlichen Verstandes steht. Woher ist es, woher leitet es seine Existenzberechtigung ab, mit welchen Forderungen tritt es auf ? Dies sind die Hauptfragen, die die Apologetik zunächst lösen muß. Es handelt sich hierbei noch nicht um die reale Wahrheit des Begriffes, sondern nur um die tatsächliche Gegebenheit. Die wohlwollende Indifferenz der Apologetik zeigt sich in dieser Beziehung darin, daß sie den christlichen Gottesbegriff in sich und als Weltanschauungsprinzip mit den gleichen Mitteln behandelt wie die Angaben der übrigen Religionen. Die Zielsetzung der Apologetik kann indessen mit einer bloß bejahenden Feststellung nicht abgeschlossen werden. Soweit kann auch die Religionsphilosophie oder die vergleichende Religionswissenschaft führen ; aber sie zeigen kein besonderes Interesse an der wirklich erwiesenen Gegebenheit selbst. Daher kann dieser Teil der Untersuchung ganz nach profanen Gesichtspunkten eingestellt sein. Theologisch und insbesondere apologetisch wird diese Untersuchung nur dann gefärbt sein, wenn sie *in der Absicht angestellt wird, hierdurch die Beurteilung der realen Wahrheit und des weltanschaulichen Wertes vorzubereiten und zu ermöglichen.* Nur auf diese Weise kann eine objektive Untersuchung erwartet werden. Denn tritt man mit den Vorurteilen und Prinzipien einer evolutionistischen Philosophie an die Frage heran, so ist die Erklärung des Subjektes und die Beurteilung seiner Wahrheit im voraus unmöglich. Viel bestimmter tritt die apologetische Zielsetzung zum Vorschein, wenn die Untersuchung zu dem Zwecke angestellt wird, zu erweisen, daß die Formel so in den Quellen aufgefunden werden kann, wie sie im Katholizismus erscheint und vorgelegt wird. In diesem Falle tritt der theologische Charakter dieser Forschung schärfer hervor ; selbst wenn ihre Resultate nicht zu Gunsten des Katholizismus ausfallen sollten, kann man ihr den Charakter der Theologie, wenigstens im analogen Sinne, nicht absprechen.

[1] I 2, 2 ad 2.

Die *zweite* Frage, die die Apologetik beantworten muß, dreht sich um *die reale Wahrheit des Subjektes*[1]. Hier muß sich die Apologetik vor allem volle Klarheit über die Leistungsfähigkeit des Verstandes verschaffen. Das Beispiel der Metaphysik muß ihr vorschweben. Wie diese bekennen muß, daß sie nicht die Herrschaft über ihr Subjekt und über ihre Prinzipien besitzt, sondern diese sie selbst beherrschen, so muß auch die Apologetik mit einer ähnlichen Gesinnung an ihr Subjekt herantreten. Es wäre verhängnisvoll, wollte man hierin eine kritiklose Ohnmacht erblicken. Auch die Metaphysik kommt erst dann zu ihrem Abschluß, wenn sie nach vielen, allseitig wertvollen Untersuchungen einsieht, daß sie höher stehende Gegenstände und Prinzipien als das allgemeine Sein nicht kennen und als Beweismittel aufstellen kann. Ähnlich muß die Apologetik ihren Standpunkt rechtfertigen. Die Auseinandersetzungen mit dem Naturalismus, die positive Bestimmung der Leistungsfähigkeit und der Reichweite des Verstandes begründen den eigentlichen Standpunkt der Apologetik, der als *die Einsicht in die Unmöglichkeit eines direkten Beweises des Subjektes* beschrieben werden kann. Diese Einsicht ist aber auf Grund der erwähnten Forschungen mit der gleich tiefen wissenschaftlichen Überzeugung verbunden, daß *immerhin die Möglichkeit besteht, das Subjekt indirekt und von seiten der Umgebung zu rechtfertigen und über dasselbe eine Umrandungs-Erkenntnis von wissenschaftlichem Wert zu erwerben.* Die Zielsetzung der Apologetik tritt durch diese Aufgabe schärfer hervor : *Rechtfertigung des Subjektes von seiten der Umrandung.* Die apologetische Untersuchung kann demnach nicht mit der Evidenz des Subjektes abgeschlossen werden, sondern mit der Aufzeigung, daß *gegen seine Annahme von seiten der Umrandung, also von seiten der Wissenschaft, nichts vorgebracht werden kann, was dieselbe hindern oder gar unmöglich machen würde.* Im Vergleich mit anderen religiösen Strebungen kann das apologetische Endurteil auch so formuliert werden : *Der christliche Gottesbegriff ist, sowohl in sich, als im Vergleich mit ähnlichen Angaben anderer Religionen, als ein realer und allein annehmbarer Bestand nachgewiesen.* Im Laufe der Untersuchung, deren allgemeine Zielsetzung die Erreichung der objektiven Wahrheit ist, verwandelt sich

[1] Man untersucht, ob die Grundlagen der katholischen Formel in den Urquellen enthalten sind, oder wann sie in einer ausdrücklichen Satzung in der Geschichte erscheinen. Die Zielsetzung der Apologetik kann in dieser Hinsicht also formuliert werden : *die geschichtliche Feststellung des Subjektes, oder seine Rechtfertigung als einer Wirklichkeit mit geschichtlichen Mitteln.*

die wohlwollende Indifferenz in eine begeisterte Anhänglichkeit und in ein Bekenntnis von fester wissenschaftlichen Überzeugung, die im Urteil sich ausspricht : *Die christliche Formel kann ein vernunftgemäßer Gegenstand des Glaubens* (credibile) *sein;* diese Erkenntnis muß alsdann noch durch die moralische Forderung ergänzt werden : *also ist sie in dieser Weise anzunehmen* (credendum) [1].

Auch in dieser Hinsicht müssen wir sagen, daß die Apologetik, die mit einer vorurteilslosen, wohlwollenden Indifferenz beginnt und durch die wissenschaftlichen Forschungen zur Einsicht der Annehmbarkeit der christlichen Formel gelangt, im strengen Sinne des Wortes Theologie ist, auch dann, wenn die Einzelforschungen oft bloß ein philosophisches oder historisches Gepräge an sich tragen. Den theologischen Charakter leiten wir nicht von der apologetischen Zielsetzung, sondern von dem theologischen Subjekt ab, dessen gegenständlicher Wert untersucht wird, wobei sein Licht und objektiver Inhalt die ganze Forschung beherrscht, und alle Momente derselben an seiner eigenen Erkennbarkeit teilnehmen läßt.

### *4. Verschiedene apologetische Strömungen*

Wie ist der christliche Gottesbegriff von seiten der *Umgebung* zu beurteilen ? So lautet die allgemein gestellte Frage. Je nachdem die Antwort ausfällt, nimmt die Wissenschaft glaubensfeindliches oder glaubensfreundliches Gepräge an. In beiden Lagern finden wir Vertreter verschiedenster Richtungen, die nur darin übereinstimmen, daß sie die allgemeine Verwerfung oder Rechtfertigung des Subjektes vorzunehmen beabsichtigen. Sie unterscheiden sich aber voneinander wesentlich in der Bestimmung der Umgebung. Wird dieselbe in den natürlichen *Erkenntnismitteln* erblickt, so ergibt sich die *intellektualistische* Apologetik. Werden aber die Forderungen des *affektiven* Lebens als maßgebend betrachtet, so sprechen wir von *voluntaristisch* eingestellter Apologetik. Die Zielsetzung der Apologetik können wir auch von diesem Standpunkte aus formulieren. *Die intellektualistische Apologetik will die Ansprüche und Forderungen des Verstandes zur Geltung*

[1] Wenn man bei der Glaubensbefeindung überhaupt von einer wohlwollenden Indifferenz sprechen kann, so ist daselbst das Resultat der Untersuchung ein gegenteiliges. Im Laufe derselben wächst die Abneigung, Verachtung und der Haß gegenüber dem Gottesbegriff und das Endurteil lautet : die christliche Formel hat keinen höheren Wert als die Angaben der übrigen religiösen Genossenschaften.

*bringen, die voluntaristische aber jene des affektiven Lebens.* In ganz reiner Form wird man diese beiden Richtungen selten finden. Beide könnten in dieser Isolierung die größten Gefahren mit sich bringen. Die letzte Folgerung der Apologetik lautet: diese Wahrheit oder Tatsache ist anzunehmen — credendum est. Wenn auch hierin nicht ein allseits wirksamer Befehl ausgesprochen ist, so kann man die Beziehung zum affektiven Leben nicht bloß nicht leugnen, sondern man muß sie direkt bejahen. Wie will man zu dieser Schlußfolgerung gelangen, wenn man mit rein intellektualistischen Mitteln arbeitet und die affektiven direkt ausschließt? Entschieden größer sind indessen die Gefahren bei einer voluntaristischen Apologetik. Werden die Affekte, die Bedürfnisse des Willens als Maßstab der Offenbarungswahrheit hingestellt, so fehlt jeder Halt für die objektive Beurteilung derselben. Die ausschließliche Proklamierung des Willens kann nie eine Weltanschauung oder ein Weltanschauungsprinzip begründen. Die richtige Apologetik wird einen Mittelweg einschlagen und ihre Beweisführung so gestalten, *daß sie den Ansprüchen des ganzen Menschen entspricht*, d. h., *daß sie den Verstand überzeugt und zugleich den Willen bewegt.* Dies nicht einseitig mit den Mitteln der Redekunst, sondern durch Aufzeigung jener Momente, in welchen die Offenbarung allen Bedürfnissen und Forderungen des Menschenseins entgegenkommt und entspricht. Sie läßt sich nicht durch dieselben regeln und bemessen, aber sie zeigt sich derart herablassend und verständig, daß sie keinen vernünftigen Wunsch der Natur unerfüllt läßt [1].

Jede Art der Glaubensverteidigung kann man Apologetik nennen. Um diesen Namen in seiner Allgemeinheit anwenden zu können, ist

[1] Wie man die feindlich gesinnte wissenschaftliche Forschung um das theologische Subjekt Naturalismus nennt, so kann man die beharrliche wohlgesinnte Indifferenz als Supernaturalismus im allgemeinen charakterisieren, ohne damit einen realen Wert bezeichnen zu wollen. Es ist bloß ein Name, unter welchem die verschiedenen Bestrebungen zusammengefaßt werden, die auf die Rettung des theologischen Subjektes hinzielen. Die Frage des Übernatürlichen in sich ist ein eigenes Problem der Apologetik, bei dessen Lösung die einzelnen Systeme weit auseinander gehen. Die Glaubensbefeindung ist deshalb naturalistisch eingestellt, weil sie entweder im voraus oder nach gewissen Untersuchungen behauptet, daß es Wahrheiten, die die Fassungskraft des Verstandes übersteigen, nicht geben kann. Deshalb ist sie prinzipieller Rationalismus. Andere wissenschaftliche Versuche schließen die Möglichkeit solcher Wahrheiten nicht zum vornherein aus, sie wollen sich aber auch an das Gegenteil nicht unbedingt binden. Sie halten die Frage für beachtenswert und einer Diskussion würdig. Je nach dem erzielten Resultat trennen sich die Apologeten in verschiedene Lager. Ein Beispiel der Trennung bildet der Modernismus. Auch er will den Glauben verteidigen, ja nachweisen, daß derselbe für die Menschen aller Zeiten ein geeigneter Führer ist und

nichts anderes erfordert als eine wohlwollende Indifferenz dem geoffenbarten Gottesbegriff gegenüber, das ehrliche Bestreben, ihn von seiten der Umgebung zu untersuchen und zu beurteilen. Im Laufe der Untersuchung stellt sich bald heraus, welchen Sinn die genannte Einstellung hatte. Bei der Formulierung des Endresultates trennen sich die apologetischen Bestrebungen in positiver und negativer Richtung. *Negativ* wird man alle jene Formen der Apologetik nennen, die in den geoffenbarten Gottesbegriff naturalistische Wesenszüge hineintragen wollen. Man kann sie nicht im strengen Sinne des Wortes Theologie nennen, da sie tatsächlich die Offenbarung und den geoffenbarten Gottesbegriff wissenschaftlich nicht aufbauen und verteidigen, sondern zerstören und ihres eigentlichen Wesenszuges, der Übernatürlichkeit, berauben. Dasselbe ist von jenen Arten der Apologetik zu sagen, die einen Teil der Formel ausmerzen oder seinen Inhalt vermindern wollen. Wir haben diese Bestrebungen unter dem Namen « häretische Versuche » zusammengefaßt. Nur in äquivokem Sinne können wir in allen diesen Fällen von Theologie sprechen. Es wird in ihnen der Wesenszug derselben vermindert und verdunkelt, der Vorherrschaft der Wissenschaft der Weg geebnet, ja oft direkt geöffnet und so stillschweigend der Naturalismus, der größte Feind der Theologie, proklamiert. Im eigentlichen, unverminderten Sinne kann man nur die *positive Apologetik* Theologie nennen. Wir verstehen darunter jene Form der Glaubensverteidigung, die die Untersuchungen um den geoffenbarten Gottesbegriff mit wohlwollender Indifferenz beginnt und bei dessen Übernatürlichkeit als einer mit wissenschaftlichen Mitteln begründeten Tatsache anlangt [1].

sucht ihn tatsächlich jedem Zeitalter nahe zu bringen. Nur glaubt er dies mit Ausschluß jeder wirklichen Übernatürlichkeit erreichen zu können und zu müssen. Die äußere Form der Dogmen mag unverändert bleiben und scheinbar eine unbegreifliche Wahrheit darstellen ; aber wenn man tiefer blickt, so sieht man, daß sie nicht auf göttliche Offenbarung, sondern auf natürlichen Ursprung und Fortbildung zurückzuführen sind und in dieser Form von der Kirche gesatzt und vorgelegt werden. Es wird scheinbar die Formel des theologischen Subjektes gutgeheißen, aber ohne jeden ernsten Inhalt, ja mit der Forderung der Möglichkeit einer von der früheren wesentlich verschiedenen Bedeutung. Somit kann man den Modernismus keineswegs eine Glaubensverteidigung nennen. Er gehört zur gefährlichsten Form des Naturalismus und Rationalismus und scheidet vom realen Supernaturalismus vollständig aus. Ähnlich ist der Semirationalismus zu beurteilen. Er betont die Übernatürlichkeit, löst sie aber in Naturalismus auf, sobald sie in den Bereich und Bannkreis des Verstandes gelangt. Die Offenbarungswahrheit wird einsichtig und Gegenstand des menschlichen Wissens.

[1] Der theologische Charakter der Apologetik kann selbst in ihrer positiven Fassung in verschiedener Form und in ganz bestimmten Graden hervortreten.

Wenn die Offenbarung und ihre Angaben auf natürliche Erkenntnisquellen nicht zurückzuführen sind und wenn dies wissenschaftlich

Die Indifferenz, von der wir öfters gesprochen haben, kann soweit gehen, daß man die christliche Formel in ihrem Wert von den Angaben der übrigen Religionen nicht im mindesten unterscheidet. Es wäre allerdings eine Voreingenommenheit, ihr *vor* den Beweisen und apologetischen Untersuchungen ausdrücklich einen Vorrang einzuräumen ; es tut aber der wohlwollenden Indifferenz keineswegs Eintrag, wenn man dem christlichen Gottesbegriff stillschweigend alle Qualifikationen zuschreibt, die das kirchliche Lehramt ihm zugesagt haben will. Die Wissenschaft braucht dieselben im voraus nicht anzuerkennen ; aber sie darf dieselben auch nicht ausschließen und soll die ausdrückliche Anerkennung dem Endurteil der Untersuchungen überlassen.

Die unterschiedslose Behandlung und Bewertung des theologischen Subjektes und der Formeln der übrigen Religionen kann in keiner Weise zu den theologischen Disziplinen gerechnet werden. Hier tritt das Subjekt der Theologie nicht einmal nach seiner inbegriffenen, möglichen (potentiellen) theologischen Wertung auf. Deshalb kann es die Untersuchungen und deren einzelne Momente nicht an seiner Artbestimmung teilnehmen lassen ; im Gegenteil : es wird selbst in die Artbestimmung der profanen Religionswissenschaft herabgezogen und geht darin wie ein gewöhnlicher Gegenstand auf. Mit dieser prinzipiellen Indifferenz arbeiten die profane Religionswissenschaft und die negativen Formen der Apologetik. Die methodische Indifferenz ist der positiven Apologetik eigen. Dies kann in zweifacher Form geschehen. Entweder nimmt sie das Subjekt so entgegen, wie es ihm dargeboten wird, als einen Gegenstand des christlichen Glaubens, und betrachtet es während der ganzen Forschung und Untersuchung in dieser Eigenschaft. Sie will im Endurteil schließlich aussprechen : *der Standpunkt des Christentums ist richtig. Es ist auch wissenschaftlich erweisbar, daß die Formel sowohl als Gegenstand wie auch als Weltanschauungsprinzip, vor dem Forum der Wissenschaft bestehen kann.* Die Apologetik ist in dieser Fassung eine Beruhigung des gläubigen Gemütes, daß der Glaube von seiten der Umrandung begründet werden kann, den natürlichen Erkenntnismitteln und Gegenständen nicht widerspricht. Daß der theologische Charakter der Apologetik in diesem Falle über jeden Zweifel erhaben ist, kann nicht bestritten werden. Selbst bei der synthetischen Apologetik beleuchtet das Subjekt mit seinem eigentlichen, formalen Erkenntnislicht alle Untersuchungen, so daß dieselben in ihrer ganzen Ausdehnung zur Artbestimmung der Theologie gezogen werden.

Weniger stark tritt dies bei der zweiten möglichen Stellungnahme hervor, wobei das Subjekt zwar als eine christliche Angabe hingenommen wird, seine Eigenschaften aber nur stillschweigend, mit wohlwollender Indifferenz betrachtet und zum Gegenstand der Forschung gemacht werden. Diese Stellungnahme ist ganz theologisch. Das Subjekt bleibt Prinzip und Leitgegenstand aller Untersuchungen ; nur wirkt es nicht mit der vollen Entfaltung seiner Leuchtkraft, sondern bloß mit seiner inbegriffenen Potentialität. Dies reicht auch hin, um einen artbestimmenden Einfluß auszuüben und jede Phase der Forschung zu bestimmen.

Beide Formen der Apologetik schließen die Glaubensbefeindung aus ; sie entspringen dem gläubigen Gemüt und sind geeignet, den formalen Wert des Christentums und des theologischen Subjektes aufzuzeigen. Für die synthetische Apologetik ist insbesondere die zweite Form geeignet, während die erste mehr den Forderungen der analytischen Glaubensverteidigung entspricht.

nachweisbar ist, so ist nur die Annahme möglich, daß sie einer höheren, übernatürlichen Ordnung angehören. Hieraus muß die Apologetik alle Konsequenzen ziehen und die Übernatürlichkeit in einer Weise betonen, daß die formale Vorherrschaft der Natur gänzlich ausgeschlossen wird. Deshalb können wir eine formale Apologetik [1] nur in jenem wissenschaftlichen Bestreben erblicken, dessen Zielsetzung nicht bei voreingenommenen Forschungen stehen bleibt, sondern im Endurteil klar hervortritt und ausgesprochen wird: *Der Gottesbegriff ist als Ausdruck der übernatürlichen Offenbarung annehmbar, ohne daß irgendein Interesse oder eine Forderung der Natur verletzt, geschweige denn gänzlich vernichtet werden müßte.*

*(Fortsetzung folgt.)*

[1] Unter formaler Apologetik verstehen wir den wissenschaftlichen Versuch, den realen Wert des christlichen Gottesbegriffes zu beweisen (in via synthesis), oder, von demselben ausgehend (in via analysis), die Angaben der Offenbarung und der natürlichen Ereignisse zu beurteilen. Die niedrigste Form der Apologetik, die wir apologia materialis nennen, bleibt bei der reinen Umrandungserkenntnis prinzipiell stehen und will zum Problem der Realität in keiner Weise Stellung nehmen. Hier tritt der rein logisch-wissenschaftliche Charakter in den Vordergrund und das Christentum wird den übrigen religiösen Formen gleichgestellt und bloß nach seinem logischen Werte betrachtet.

# Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz de Vitoria O. P.

Von Dr. C. ZIMARA S. M. B.

(*Fortsetzung*)

## II

Vitorias Unterricht trägt das Siegel einer **wachen und aufgeschlossenen Zeitgemäßheit.** Man spürt, wie stark ihn das Bewußtsein erfüllt, daß er in einer geistigen Zeitenwende lebt, von der die Theologie nicht unberührt bleiben kann, zu deren Problemen, Programmen, neuen Anschauungen, neuen Wertungen vielmehr gerade sie wie kaum eine Wissenschaft Stellung zu beziehen verpflichtet ist, zumal die Exponenten des neuen Geistes, offen oder versteckt, unmittelbar oder auf Umwegen, ihre Angriffe auf christlichen Glauben und Sitten, Kirche und Theologie richteten. Sowohl seine Anlagen wie sein Bildungsgang scheinen ihm Eignung und Rüstzeug geliefert zu haben, um zu diesen Dingen je am gegebenen Ort Worte zu sagen, die den jungen Hörern das frohe Gefühl geben mußten, ihr Lehrer sei denen durchaus gewachsen, deren Meinungen er beurteilte. Vitoria war in Paris geschult worden. Dort hatte er unter anderm mit dem aufstrebenden *Humanismus* Kontakt genommen. Luis Vives war da zeitweise sein Mitschüler gewesen, mit ihm hatte auch er sich für Erasmus so sehr begeistert, daß Vives dachte, ihn später noch, als die Entwicklung des heißumstrittenen Holländers immer fragwürdiger wurde, dessen eigentlichen Parteigängern beigesellen zu können. Seit vier Jahren hatte Vitoria Paris verlassen, in seiner spanischen Heimat rechnete man ihn bereits zu den bedeutendsten Theologen, als in Valladolid auf Betreiben der Inquisition die Verträglichkeit einer Reihe erasmischer Sätze mit der kirchlichen Lehre untersucht werden sollten. Aus Brügge meldete nun Vives unterm 13. Juni 1527 seinem Freund Erasmus von dieser geplanten Begutachtung und versicherte ihn, er werde unter den beigezogenen Männern auch Verteidiger finden. Über Franz von Vitoria lesen wir in dem Brief : « Franciscus a Vitoria, itidem dominicanus, Parisiensis Theologus, homo maximi nominis ac fidei apud suos, quique non semel causam tuam defendit frequenti theologorum collegio Lutetiae ; est in illis φλυαρίας exercitatissimus ;

bonas litteras attigit iam inde a puero; admiratur te ac adorat. Sed ingenio ut est acutissimo sic etiam quieto, remisso quoque nonnihil ... Et multa potuissent per hunc in Hispania transigi super his rebus auctoritate et opinione summae eruditionis qua valet apud sodales suos et plerosque popularium ... profitetur Salmanticae in ea cathedra quam illi Primam vocant, stipendio haud sane parvo. »[1]

Die Aufgeschlossenheit den berechtigten Anliegen des Humanismus gegenüber, der klare Blick für die neuen Werte, die er auch der Glaubenswissenschaft bringen konnte, führen Vitoria zu genaueren *philologischen* Fragestellungen und Worterklärungen als vordem unter zünftigen Theologen üblich war und meist auch in späterer Zeit sein wird. Dabei berücksichtigt er je nachdem ausdrücklich humanistische Meinungen. Wo er es für angezeigt erachtet, beginnt er die Erläuterung eines Artikels der Summa mit etymologischer Analyse der Hauptbegriffe. So gleich zu Beginn des Traktates vom Glauben über das Wort « fides », freilich sofort mit einem gewissen Dämpfer an die Adresse anmaßender Philologie: « De termino 'fides' non parum erit si explicemus significationem, non ut grammatici huius temporis, qui theologiam ducunt ad significationes nominum. Sed quia teste Aristotele in primo Perihermen ... prima quaestio est de eo quod nomen significat, ut conveniamus in quid nominis, ideo breviter dico quod fides videtur multa significare, sed maxime quatuor ... Primo fides capitur pro eo quod dicitur fidelitas; et in hac significatione est frequens usus apud latinos. Vide Ciceronem ... Ex hac prima significatione oritur alia, scilicet 'fides' idem est quod 'sponsio', 'votum', aut 'promissio', ... Tertio modo capitur 'fides' pro 'confidentia' ... Et videtur nomen verbale a verbo 'fido', 'fidis'. Et sive deri-

[1] *Getino*, El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, Madrid 1930, S. 91. — Dieses Lob hatte zur Folge, daß Erasmus selber einen vom 29. Nov. 1527 datierten Brief an Vitoria richtete, worin er ihm seine Sache ans Herz legte, nicht ohne schmeichelhafte Worte für den Adressaten, wie: « ... ex amicorum enim literis intelligo, te virum esse singulari doctrina et aequitate praeditum ... Haec nequaquam ad te scriberem, nisi mihi doctorum hominum literis persuasum esset, te virum esse magno rectoque iudicio praeditum, eoque curaturum, ne quid istic geratur secus quam oportet » (*Getino*, Op. cit., apendice 3, S. 501 ff.). Als aber der berühmte Humanist so schrieb, war Vitorias Urteil über die zwei ihm zugewiesenen Punkte der Anklage längst abgegeben. Es handelte sich um Bemerkungen über trinitarische Fragen und die Gottheit Christi anläßlich der Erklärung von Schrifttexten. Vitoria sagt entschieden, was er zur Wahrung der Glaubenslehre für nötig hält, ist aber nach Möglichkeit wohlwollend in der Deutung der Worte des Erasmus. Der Schluß des Gutachtens, das keineswegs bestimmt war, etwa Erasmus zur Kenntnis zu gelangen, ist charakteristisch für die noble Art: « et haec puto me dixisse ipso Erasmo non invito » (*Getino*, Op. cit., S. 98 ff.).

vetur ab illo sive non, ex eo quia 'fido' habet primam longam et 'fides' brevem, nihilominus ... Quarto modo capitur 'fides' pro credulitate qua credimus verbis et dictis alterius ... Verum est quod Laurentius Valla negat quod 'fides' latine possit accipi pro credulitate ; neque invenitur apud latinos. Sed pro hoc quod dicimus : 'Credo Deum esse trinum', latine dici oportet : 'persuadeo mihi, suasum est Deum esse trinum et unum'. Sequitur Laurentium Budaeus in Annotationibus super Pandectas iuris, in lege prima De servo corrupto, ff., vir omnino egregius et magnae auctoritatis, qui etiam negat quod 'fides' in quarta acceptione capiatur pro credulitate ... dicunt quod 'pistis' graece idem est quod 'persuasio' latine ... interpretes pro illo vocabulo 'pistis' verterunt : 'fidem'. Ista tamen Budaeus clamat quod nullo modo est interpretatio bona ... Quidquid sit de hoc, dico tamen quod omnes sancti et doctores catholici doctissimi et eruditi ... 'fide' usi sunt, accipiendo 'fidem' pro credulitate et firma sententia qua credimus dictis alterius, ut Tertullianus, Cyprianus, Lactantius ... Maxime quod nullus alius latinorum sequitur Laurentium. Unde Erasmus, qui non cedit Laurentio in lingua latina, vertit et ponit 'fidem' ubique pro 'pistis' ... Et revera nisi caecutio, apud latinos ita utuntur isto vocabulo pro credulitate et persuasione. Unde Virgilius : 'Credo equidem, nec vana fides, genus esse deorum', IV Aeneidos ; ubi non potest capi pro 'confidentia', quia sermo erat de re praeterita ... Item, etiam apud latinos : 'non est homo dignus fide', id est : cui credatur ... » (q. 1 a. 1 n. 1 ff.).

Zum Ursprung des Wortes « articulus » hatte auch schon der Aquinate einiges am entsprechenden Ort bemerkt. Vitoria gibt Ergänzungen über humanistische Entdeckungen dazu : « isti grammatici, ut Calepinus et alii dicunt quod derivatur a nomine 'artus' ; est diminutivum eius. Sed Philippus Melanthon in sua Arte grammaticae graecae dicit quod derivatur a verbo graeco αρτα, unde ἄρθρον id est 'articulus'. Idem etiam Manuel Moscopulus. Forte quod idem est sicut id quod dicit Calepinus. »[1] Bei Erklärung des Wortes « apostasia », wo es ihm nicht überflüssig scheint, die Hörer auf den richtigen Wortakzent aufmerksam zu machen, wie Trigo, der gewissenhafte Schreiber, es getreulich zu Papier bringt, zieht er die neue lateinische Bibelübersetzung des Erasmus heran : « 'Apostasia', longa penultima, apud graecos non significat retrocedere a Deo

[1] Q. 1 a. 6 n. 2. — *Calepinus* = Ambrosius Calepinus od. Ambrogio da Calepio, O. Er. S. Aug., † 1511, Vf. eines Dictionarium linguae latinae, 1. Ausg. Reggio 1502. Manuel *Moschopulos* (14. Jahrh.), Vf. einer Συλλογὴ ὀνομάτων ἀττικῶν, gedruckt Venedig 1524.

magis quam a quocumque alio, sed vocatur retrocessio ; unde profugae, qui ab uno duce ad alium transeunt, dicuntur 'apostatae'. Unde super illa verba secundae Thessal. 2 : 'Quoniam nisi venerit discessio primum', — Paulus ibi loquitur de die iudicii — Hieronymus dicit quod in graeco habetur 'apostasia', id est defectio a fide vel ab imperio romano, ut aliqui exponunt. Unde novi interpretes traducunt : 'Nisi venerit defectio.' Ex significatione ergo non significat nisi absolute : retrocedere. Sed apostatare a fide erit retrocedere a fide . . . » (q. 12 a. 1 n. 1). Humanistische Sprachinteressen bewegen Victoria wohl auch zu Aufklärungen wie diesen : « 'Eleemosyna' est nomen graecum et debet scribi per duplex ee. Dato quod non sit nomen latinum, omnes tamen doctores utuntur eo, ut Cyprianus, Lactantius et alii » (q. 32 a. 1). Solche Bemerkungen haben um die Zeit ihren Wert, da noch manche Werke eifrige Verwendung finden, worin die Sorge um richtige Schreibweise gering ist. So steht z. B. in der Summa des Silvester Prierias « elemosyna » [1]. Ein andermal mahnt Vitoria : « Sed primo nota quod non debet dici 'accidia', sed 'acedia', ut patet ex graecis » (q. 35 a. 1 n. 2). Daß er in seinem Auditorium nicht immer auf das nötige Verständnis für solche Anliegen sprachlicher Korrektheit stieß, offenbart gerade hier das Skriptum unseres Bakkalaureus Trigo in tragikomischer Weise. Denn bei Gelegenheit obiger Bemerkung schreibt derselbe ausgerechnet das einzigemal « acedia », sonst überall unbekehrbar das gerügte « accidia », gewiß an die fünfzigmal in ebendem Artikel, noch etlichemal anderwärts. Noch zu Beginn der folgenden Quaestio, über den Neid, läßt Trigo den Magister erklären : « Circa materiam de accidia, quia aliqui dicunt se non intellexisse, dico quod accidia est taedium, un desabrimiento rerum divinarum ad quas homo tenetur. Cuando dejo de ir a misa por un aborrecimiento y descontento de la misa . . . tunc proprie est peccatum accidiae » (q. 36 a. 1 n. 2). Hoffentlich sind wenigstens bei diesem Nachtrag die sachlichen Erklärungen auf fruchtbareren Boden gefallen als die sprachlichen.

Aus Beeinflussung durch den Humanismus stammt bei Vitoria wohl auch die wenigstens gelegentliche Rücksichtnahme auf kritische *Echtheitsfragen.* Nicht minder aufmerksam als Cajetan verfolgte er allem nach die Arbeiten des Erasmus auf dem Gebiete. Aber in seinem Unterricht distanziert er sich nicht selten nachdrücklich, mit geradezu auf-

[1] Vitoria fordert auch richtiges Griechisch oder richtiges Latein ohne Bastardierungen (so q. 51, a. 2 n. 6).

fälliger Entschiedenheit von dessen Hypothesen, Mutmaßungen und Insinuationen. Es soll an einem ersten Beispiel erläutert werden, wie er das, was ihm wesentlich scheint, unbeirrt festhalten will.

Erasmus hatte die Echtheit des sog. *Comma Joanneum* bestritten und den Satz in den zwei ersten Auflagen seiner Ausgabe des griechischen Neuen Testamentes mit eigengefertigter lateinischer Übersetzung (1516 und 1519) übergangen, indem er erklärte, ihn in keiner griechischen Hs. zu finden. In die dritte Auflage (1522) wurde die Stelle von ihm im Anschluß an eine späte griechische Hs. eingefügt, nachdem er sich darüber mit Lopez de Stunica, Hauptmitarbeiter an der Polyglotte von Alcala, auseinandergesetzt hatte. Vitoria wußte bestimmt, daß die Meinung des angesehenen Niederländers zum Comma selbst hernach eher negativ blieb, denn dies war ein Punkt der obenerwähnten Valladolider Anklageschrift gegen Erasmus aus dem Jahre 1527, zu deren Prüfung Vitoria beigezogen worden war. Jene Anklage lautete : « Erasmus in annotationibus primae Ioan. quinto corruptos codices defensat, in beatum Hieronymum debacchatur, Arianorum causam agit atque tutatur. Nam et locum : Tres sunt qui testimonium dant in coelo, pater, verbum, et spiritus sanctus, et hi tres unum sunt, bello inexorabili impugnat, suffragantia omnia respuit, rationes etiam frivolas undique in contrarium coacervat . . . » [1] In der dem Großinquisitor Erzbischof A. Manrique von Sevilla gewidmeten Apologie wider die genannte Anklageschrift antwortete Erasmus dazu unter anderm : « Quod attinet ad primam calumniae particulam, nec usquam sciens defenso corruptos codices, sed quod in Graecis comperio bona fide trado latinis auribus, incolumi quod ad me quidem attinet, vulgata lectione, et in annotatione utra lectio mihi germana videatur indico, iudicium Ecclesiae deferens, quod hactenus a me factum est in omnibus. Sed quid hoc ad causam sacrosanctae Trinitatis ? An ea persuaderi non poterit, si haec particula absit a sacris codicibus ? Atqui Graecis potissimum bellum fuit cum Arianis, et tamen nullus illorum, quod equidem compererim, adfert hoc testimonium. Non hoc ibi vertebatur in dubium, an patris, filii, et spiritus sancti sit eadem essentia. Nam id ubique mihi convenit cum his qui locum hunc arroserunt : sed illud ventilabatur, utra lectio sit apostolicae veritatis, nostra qua nunc utimur vulgo, an Graecorum. In Paraphrasi sequor, quod habent nunc Latinorum codices. In annotationibus

[1] Des. Erasmi Roterodami apologia adversus articulos aliquot per monachos quosdam in Hispaniis exhibitos : ab auctore recognita et aucta . . . Froben. Basileae 1529. S. 28 f.

autem admoneo lectorem utri lectioni magis faveam, argumentis nec paucis nec levibus in hoc adductis ... Si hic locus aberat in latinis codicibus, unde restituit Hieronymus ? Ex Graecis ? Atque probabilius est in emendatis Graecorum codicibus abfuisse. Alioqui si sublatum erat hoc testimonium, a quibus sublatum est ? Nimirum ab Arianis. Atqui tantum licuit, ut omnes etiam orthodoxorum codices corrumperent ? Quod si codices orthoxorum habebant hanc lectionem et faciebat adversus Arianos, quur nullus eorum qui ex professo pugnant adversus Arianos, locum hunc protulit ? Nec Athanasius ... nec Didymus ... nec Nazianzenus ... nec Chrysostomus ... nec Theophylactus Chrysostomi simius, nec Cyrillus ... nec Ambrosius ... nec Hilarius, nec Augustinus usquam quod sane meminerim, disputans cum Arianis, utitur hoc testimonio ... » Erasmus fährt fort mit der Behauptung, das Comma sei uns zum Erweis der Trinitätslehre ebensowenig nötig wie den Kirchenvätern, und er halte die Meinung, die Arianer hätten den Satz aus der Schrift ausgemerzt, für schlechterdings unwahrscheinlich. Weiter erklärt er unter anderm : « Quod si quis obiiciat vitandum fuisse scandalum, nos ista vulgo non scripsimus, sed scholasticis privatim legenda, ne hoc quidem facturi, nisi calumniator quidam huc adegisset » und erwähnt, was er in den ersten Auflagen seines Neuen Testamentes zum Comma annotiert hatte. Abschließend heißt es : « Postremo testimonium patris, filii et spiritus, proxima restituimus aeditione, ex codice quodam Britannico, sed recentiore. Comperimus autem aliquot Graecos codices ad Latinorum lectionem esse mutatos : id factum est ex quo foedus ictum inter Romanam ecclesiam et Graecorum. Verum ideo nos diversam sequi maluimus, ut appareret quid orthodoxi Graeci, quorum habemus commentarios, legerint, quod illorum enarratio frequenter non congruit ei quod nos legimus. Quis igitur non perspicit, quam multa procaciter ne dicam mendaciter in unum articulum congesserit iste libellus ? Pronunciat locum corruptum apud Graecos, id quod docui non esse verisimile. Pronunciat me Arianorum causam agere, quum ingenue profitear, quod Ariani negant, quumque hic locus non valeat efficaciter adversus Arianos, nisi quoties unum dicuntur plures, nihil aliud intelligi potest, quam eadem individua substantia, nec impugno bello inexorabili, sic enim isti loquuntur, testimonium, sed indico quid Graeci codices, quorum mihi tunc erat copia, scriptum habuerunt, nec ago frivolis, sed, gravissimis argumentis, quatenus licet in re coniecturali. » [1]

[1] Ebd. S. 30 ff.

Vitoria nun verwendet das Comma an zwei Stellen im Traktat über den Glauben, ohne indes ein Wort über angebliche Unechtheit zu verlieren : « Est notandum particulariter de fide, quod fides est ex auditu : unde non inclinat nisi mediante aliqua ratione et motivo. Itaque fides inclinat ad assentiendum propter rationem. Ego assentio, id est credo quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio. Quare ? Quia determinatum est in concilio Nicaeno [1]. Et credo quod Filius est aequalis Patri quia ipse dixit : 'Ego et Pater unum sumus '(Ioan. 10), et quia determinatum est. Et credo Deum esse trinum quia invenio in canonica Ioannis : 'Tres sunt qui testimonium dant in caelo, Pater, Verbum et Spiritus Sanctus, et hi tres unum sunt' (1 Ioan. 5) » (q. 8 a. 1 n. 5). Die zweite Stelle kürzt das Comma, offenbar als feststehend, einfach ab : « Si adversarius nihil admittat nec credat eorum quae sunt fidei, non est cum illo disputandum, sed satis est quod respondeamus argumentis eius. Sed si aliquis admitteret unum articulum et aliquas scripturas Bibliae, ex illis possemus arguere contra illum ad probandum alia quae ipse negat, sicut contra arrianos qui negabant Trinitatem et admittebant primam canonicam, immo totam scripturam, probaremus quod sit trinus Deus ex illo 'Tres sunt qui testimonium, etc., et hi tres unum sunt' (1 Ioan. 5) » (q. 10 a. 7 n. 3). Vielleicht ging hier für Vitoria die Polyglotte von Alcala und die Ansicht ihrer Herausgeber zur fraglichen Stelle so sehr über gegenteilige « Konjekturen », daß er Diskussion einfach für überflüssig hielt, zumal Erasmus sich doch herbeigelassen hatte, das Comma aufzunehmen.

Überraschende Wendigkeit möchten wir aus unserer heutigen Perspektive in der Art sehen, wie Vitoria die paulinische Echtheit des *Hebräerbriefes* begründet, im Zusammenhang damit noch über die Adressaten des zweiten Petrusbriefes merkwürdige Auskunft gibt. Bei der Frage, ob es unvergebbare Sünden gebe, erwähnt er Hebr. 6, 4 ff. und sagt : « Alii dicunt quod illa epistola non est Pauli, solum propter istum locum, qui revera videtur eis difficilis. Sed forte quod propter istum locum et alia similiter dicit Petrus in sua secunda canonica, ultimo cap. : 'Sicut et carissimus noster frater Paulus, secundum datam sibi sapientiam, scripsit vobis, sicut et in omnibus epistolis, loquens in eis de his, in quibus sunt quaedam difficilia intellectu, quae indocti et instabiles depravant, sicut et ceteras scripturas, ad suam ipsorum perdi-

[1] Diese Angabe könnte überraschen. Nach andern Stellen zeigt Vitoria, daß er um die erst spätere Einführung des Filioque in das Symbol von Nizäa-Konstantinopel weiß, er spricht hier ungenau.

tionem.' Beatus Petrus scripsit Hebraeis ; et illis dicit epistolam missam a Paulo : illa ergo est Pauli, et locus ille est intelligendus de baptismo » (q. 14 a. 3 n. 4). Die Valladolider Anklage hatte Erasmus auch die Bedenken gegen die Echtheit des Hebräerbriefes folgendermaßen angekreidet : « Epistolam ad Hebraeos, per Concilium sub nomine apostoli Pauli receptam, et per beatum Petrum apostolum ultimo secundae relatam Erasmus frequenter negat esse Pauli. » [1] Die Erwiderung des Humanistenhauptes auf diesen Vorwurf betonte, daß es sich nicht um Leugnung, sondern um bloße Bezweiflung handle, wie solches schon im Altertum vorgekommen sei ; ferner wird darin bestritten, daß 2 Petr. auf Hebr. Bezug nehme und zudem die Echtheit von 2 Petr. selbst verdächtigt [2]. Trotzdem hernach selbst Cajetan den paulinischen Ursprung von Hebr. in Zweifel zog, ja sogar weiter ging als Erasmus, indem er die Kanonizität des Briefes für fraglich erklärte, blieb Vitoria fest ; was uns am meisten wundert, ist freilich die Behauptung : « Beatus Petrus scripsit Hebraeis. » Es wäre zu erforschen, wie er dazu kommt. Wiederholt zitiert er Hebr. als Brief Pauli ohne weitere Bemerkung [3]. Doch einmal wirft er sich flammensprühend wohl etwas einseitig ins Zeug, wo er die Einzigkeit des Opfers im Neuen Bunde aus Hebr. belegt und sagt : « Tota ergo intentio Pauli est quod Deus seipsum pro genere humano obtulit sufficientissimum sacrificium et ideo quod non oportet nos aliud offerre. Unde patet quod non licet in lege nova offerre aliud sacrificium nisi eucharistiam. Ex quo infertur quam impie et irreligiose faciant negantes vel revocantes in dubium epistolam ad Hebraeos, an

[1] Bei *Erasmus*, Op. cit., S. 181.

[2] *Erasmus* schreibt : « De epistolae ad Hebraeos autore iam decies respondimus, Fabris, Leis, Beddis, Sutoribus, item in ipsis annotationibus, ut ineptum sit aliquid addere. Tantum illud nunc dicam, quod hic vocant Concilium, non est concilium generale, sed Carthaginense, cui dicitur Augustinus interfuisse, in quo decretum est, ne quid recitaretur in templis, praeter scripturas canonicas, quod utinam et hodie servaretur. Porro quo liquidius constaret, quae volumina nomen hoc complecteretur, commemoratis omnibus scripturae voluminibus, inter epistolas titulo Pauli proditas recitata est et illa quae scribitur ad Hebraeos. Non enim hoc illic agebatur, cuius esset autoris, sed additus est titulus vulgo receptus ut agnosceretur. Declaravimus autem ipsum Augustinum etiam in his libris quos senex aedidit, de autore epistolae dubitare. Epistolam ipsam et nos recipimus, nec usquam hanc negamus esse Pauli quod isti fingunt, sed ostendimus priscos dubitasse, atque ex superfluo fatemur et nos dubitare, et re vera dubitamus quod ad sensum nostrum attinet : Caeterum quod Petrus ep. 2 cap. ultimo citarit epistolam ad Hebraeos, opinor hactenus neminem eruditum somniasse ... Nec ideo vacillat autoritas scripti, si ignotus aut certus autor scripsit » (ebd. S. 181 f.).

[3] Z. B. q. 1 a. 1 n. 11 ; a. 3 n. 11 ; a. 10 n. 6 ; q. 2 a. 8 n. 10 ; q. 6 a. 1 n. 5 ; q. 16 a. 1 n. 2 ; q. 22 a. 1 n. 4.

sit Pauli, et per consequens an sit canonica, et an sit sacra scriptura. Patet, quia in tota sacra scriptura non haberemus unde prohibeamur offerre sacrificia illa legis naturae, nisi ex illa epistola ad Hebraeos. Cum ergo consuetudo universalis Ecclesiae catholicae non offerat nisi sacrificium altaris, et hoc non aliunde possit haberi nisi ex epistola ad Hebraeos, sequitur quod non offerre sacrificia legis naturae in nova lege quod est de fide. Ergo et illa epistola est beati Pauli. Vel quare negantes illam non offerunt in nova lege sacrificia sicut in lege naturae ? Revera non propter aliud nisi quia traderentur rogo » (q. 85 a. 4 n. 4). War Vitoria von der Zensur der Pariser Theologen im Jahre 1533 und von den eben (1535) veröffentlichten Diatriben des Ambrosius Catharinus gegen Cajetans exegetische Wagnisse beeindruckt ? [1]

Bei dem Professor von Salamanca fehlt auch nicht ein Echo der Kontroverse um den Ursprung des *apostolischen Glaubensbekenntnisses*, die wiederum vornehmlich von Erasmus geschürt wurde. Die Kläger von Valladolid warfen ihm vor : « Et symbolum apostolorum saepenumero dicit non esse apostolorum, vel in dubium vertit. » [2] Erasmus verteidigte sich wie folgt : « Nihil vetat symbolum apostolorum dici, ob antiquitatem, et ob id quod continet apostolicam doctrinam, etiam si non sit proditum ab apostolis. Proditum enim appello, scripto proditum. Nullus enim Christianus dubitat, quin talia docuerint apostoli. Porro scripto non fuisse proditum declarat ipsa varietas. Nec ideo vacillaret fides, si quis dubitaret de autore illius symboli, quum eadem habeantur in Evangeliis. Dubitatum est de autore Evangelii secundum Marcum, nec ideo vacillat illus autoritas. Dubitatur et hodie de autore libro Iob, aliisque nonnullis, citra periculum fidei Catholicae. Quod autem in sermone qui tribuitur Augustino narrantur a singulis singuli prolati articuli, praeterquam quod res caret fide, re perta potius ad catechumenorum memoriam adiuvandam, Sermones illi nullo modo videntur Augustini. At idem in libro ad catechumenos primo eiusdemque numeri cap. non appellat symbolum apostolorum, sed dicit e scripturis divinis collectum, ac scripto proditum, ad subsidium humanae memoriae. Nec hoc a me dicitur ut elevem autoritatem eius symboli, quum inibi fatear esse spiritus ac maiestatis apostolicae. » [3] Vitoria ist indes keineswegs gewillt, da mitzumachen : « Quia sunt tria symbola, scilicet Athanasii

[1] Vgl. die Worte *Melchior Canos* zu Cajetans Beurteilung des Hebräerbriefes, De loc. theol. 2, 11. Zu dessen Exegese : ib. 7, 3, concl. 5.

[2] Bei *Erasmus*, Op. cit., S. 183.

[3] Ebd.

et Apostolorum. De isto est dubium, an fuit editum ab Apostolis. Isti grammatici dicunt quod non. Probant, quia si ab illis fuit editum, quare ergo non ponitur in biblia inter sacras litteras ? Sed cum illic non ponatur, sequitur quod non est editum ab illis. Respondetur : Isti ... dicunt quod vocatur symbolum Apostolorum, non quod sit editum ab Apostolis, sed quia continet primam fidem quam ipsi praedicaverunt. Sed tamen Cyprianus ... et Cassianus ... et Ambrosius ... et Hieronymus etiam ... scio quod dicat cum aliis, quod fuit editum ab Apostolis. Et revera ita ego puto, quia credo quod Apostoli conveniebant ut scirent quid esset praedicandum. Unde Paulus dicit se convenisse Hierosolymam ad Apostolos. Et ita credo quod fecerunt illud symbolum, sicut etiam erat determinatum apud eos quid oporteret praedicari. Et haec est sententia omnium patrum antiquorum, quod videlicet editum fuit ab Apostolis. Isti dicunt quod non, sed ab Ecclesia. Contra, quare ergo non datis locum, vel papam et concilium in quo fuit editum ? Et cum non dent, sine dubio ab Apostolis fuit editum. Ad argumentum, quare ergo non ponitur in biblia, respondeo quod non ponitur inter scripturas sacras quia, licet hoc dicant illi sancti patres, non tamen illud est ita certum quod sit de fide sicut est de fide quod evangelia fuerunt edita a Ioanne et Marco, etc. Nec illud est determinatum ab Ecclesia, scilicet quod sit editum ab Apostolis ; sed dicimus quod est editum ab Apostolis quia illi sancti patres dicunt. Sed secundo dico, quia ex ista solutione sequeretur quod illud esset scriptura sacra, dato quod nos nesciremus. Et probo illud. Symbolum factum est ab Apostolis. Ergo est sacra scriptura. Antecedens est verum : ergo et consequens, quia consequentia est nota ; habuerunt enim potestatem faciendi scripturam. Et ideo dico quod non est sacra scriptura. Et ratio est quia non quidquid scribebant Apostoli erat a spiritu prophetico ; et ideo posset illud antecedens negari, quia oportet quod sic dicatur : est editum ab Apostolis spiritu prophetico : ergo est scriptura sacra. Tunc enim bene sequitur quod est scriptura sacra. Et ita possumus dicere de symbolo illo, quod non fuit editum ab Apostolis spiritu prophetico, sed quod Apostoli ipsi inter se convenerunt et fecerunt illud tamquam memoriam de illo quod debebant praedicare ; non tamen quod esset scriptura sacra » (q. 1 a. 8 n. 3 f.).

Ein paarmal begegnen uns Hinweise Vitorias auf die Bezweiflung der Echtheit *patristischer* Schriften. Die Rufin von Aquileia zugehörige Erklärung des apostolischen Symbols wurde damals Cyprian oder auch Hieronymus unterschoben. Der Professor von Salamanca merkt die auf-

tauchenden Bedenken gegen erstere Zuweisung wenigstens an, in einer Art freilich, die auf historische Kritik Erpichten nicht gerade zusagen würde : « Cyprianus in Expositione symboli catholici, sive illa expositio sit eius sive non, tamen quicumque illam fecit, dicit quod ... » ; und kurz darauf erklärt er doch wieder ohne Umschweife : « Sed tamen Cyprianus in Expositione symboli, ubi supra, et Cassianus ... » (q. 1 a. 8 n. 2 f.). Eine andere Stelle enthüllt ebenfalls den jener Zeit im allgemeinen, Erasmus nicht ausgenommen, noch eignenden Mangel an Voraussetzungen für richtige Geschichts- wie Literarkritik : « de Traiano legitur quod in finali impoenitentia decessit, et tamen quod praecibus beati Gregorii fuit liberatus et restitutus ad gloriam ... Item etiam de Hieronymo dicitur quod suscitavit tres mortuos damnatos, ut Eusebius narrat, et illi mirabilia praedicabant ... Ad hoc dico : primo, de historia Traiani Damascenus ita dicit, quod fuit notum orientalibus et occidentalibus. Sed quomodo potest esse quod nec Gregorius de hoc meminit, nec aliquis etiam qui illo tempore scripsit ? Forte nihil fuit, maxime quia secundum omnes, Damascenus fuit ante Gregorium. Ille ergo qui ita dicit, forte fuit alius monachus Damascenus ... Ad illud de Hieronymo : est mera fabula, et Eusebius non narrat illud, sed quidam fabulosi qui collegerunt vitam Hieronymi sub titulo Eusebii, et dicunt illi multa fabula, sicut quod scripsit ad Damasum eo tempore quo iam ab illo quatuordecim annos erat defunctus Damasus » (q. 14 a. 3 n. 2). Es handelt sich bei Johannes von Damaskus um die tatsächlich wohl unechte Homilie « Über die im Glauben Entschlafenen ». Wir möchten staunen über die Bemerkung, der Damaszener habe vor Gregor d. Gr. gelebt, und zwar « secundum omnes » ! Aber solche chronologische Irrtümer waren noch bei Autoren des Spätmittelalters und der Humanistenzeit leicht möglich [1]. Die chronologische Reihenfolge bei Aufzählung mehrerer Autoren gemeinsamer Meinung wird bei Vitoria selten eingehalten, ein Zeichen, daß noch kein ausgesprochener Sinn für Ideengeschichte, für literarische Abhängigkeit besteht [2].

[1] Vgl. *De Ghellinck*, Patristique et argument de tradition au bas moyen âge, in : Aus der Geisteswelt des Mittelalters (Festschrift f. M. Grabmann) I. Bd., Münster i. W. 1935, S. 416, über Johannes Tyssington, der den Damaszener als Zeitgenossen Augustins bezeichnete.

[2] Vgl. q. 1 a. 3 n. 8 : « ... Nicolaus (= von Lyra) ibi, et Scotus in tertio ... dicunt ... » ; a. 10 n. 14 : « ... Cajetanus et Turrecremata ... » : q. 6 a. 1 n. 5 : « Gabriel, Almain et etiam Scotus putant » ; q. 10 a. 12 n. 11 : « si sequamur opinionem illam rigurosam Capreoli, Cajetani et Durandi et Marsilii » und ebd. n. 14 für dasselbe : « defendit eam Cajetanus, Marsilius, Capreolus et Durandus » u. a. m.

Die zeitgemäße Einstellung Vitorias geht Hand in Hand mit einem tiefverankerten Glaubensbewußtsein und klarer Erkenntnis des Eigencharakters der theologischen Wissenschaft als Glaubenswissenschaft, der Forderungen dementsprechender, sachgerechter Methode und Normen, der Achtung, die sie ihren maßgebenden Quellen gegenüber schuldet. Hier sieht er in gewissen humanistischen Bestrebungen, Wertungen, Behauptungen, Gefahren oder geradezu Irrtümer, die es abzuwehren, zu überwinden gilt. Sein Unterricht wird ihm dann zum Herzensanliegen. Scharf lehnt er jeden Kompromiß mit der freigeistigen, skeptischen Nörgelei eines Erasmus ab, meist ohne ihn dabei ausdrücklich zu nennen, rechnet aber nicht minder entschieden mit den leichtfertig ehrfurchtslosen Spitzfindigkeiten, oft rein theoretisch gemeinten, spielerischen Fragestellungen mancher Nominalisten ab.

So wendet er sich gegen Robert Holkoth, Adam Wodham und Peter d'Ailly in der Frage, ob Gott lügen könne : « Primum omnium, ad dissolutionem quaestionis, oportet advertere quod est documentum Augustini in primo De doctrina christiana, quod nobis non licet de Deo ita libere loqui sicut loquimur de creaturis, scilicet an luna possit eclipsari. In quo erratum est a modernis, qui dicunt, Christum et peccare et damnari posse, irse con todos los diablos. Perperam agunt. Si haberemus rationes convincentes, illud scilicet quod Deus potest peccare et damnari, bene diceremus illud, quia theologi est id diffinire, et non sartoris aut agricolae. Secus autem non est asserendum. Isti tamen sunt contenti si solvant rationes quae fiunt in contrarium. Sed hoc non sufficit, quinimmo de similibus quaestionibus cum reverentia loquendum est. Ita ergo in proposito disputandum est cum reverentia an Deus possit mentiri, et non leviter asserere. Nec sufficit ad dicendum quod Deus potest mentiri, quod solvam rationes quae in contrarium fiunt ; sed opus est habere magnas rationes. Et hoc institutum est non solum catholicorum, sed gentilium. Plato in libro Dialogorum, loquens de Socrate ; Socrates ergo in Cratylo : 'Deos iam mittamus per deos obsecro, nam disserere de his vereor.' Et Aristoteles et Seneca praecipiunt, nunquam nos verecundiores esse decet quam cum de his agitur, ne quid impudenter, addo etiam ne quid inscienter in rebus religiosis dicere audeamus. Vide Senecam » (q. 1 a. 3 n. 3). Nach Erläuterung der nötigen Unterscheidungen heißt es : « Quod Deus per seipsum de lege ordinata non possit decipere, satis conveniunt doctores moderni cum sanctis et antiquis doctoribus. Sed quantum ad secundam partem non ita conveniunt. Sanctus Thomas et antiqui doctores dicunt quod nec per alium

potest Deus de potentia ordinata aliquem decipere. Sed inter modernos est Adam, Holcoth et Alliaco qui tenent contra sanctum Thomam, quod licet Deus per seipsum non possit decipere et revelare falsum, bene tamen potest per alium decipere. Sed Alphonsus Toletanus dicit omnino quod haec opinio reponenda est inter errores. Et revera ita est, quia ita turpe est mentiri per alium sicut per se, quia ita turpe esset domino mentiri per servum sicut per seipsum ... dicit Augustinus : 'Deus ergo deceptor non est, quod credere impium et nefarium est.' Videte dicta contra istos : 'quod credere — ait — nefarium et impium esse quis non intelligat ?' Videte si loquitur ut Holcoth ... Alliaco dicit, quod revera ita est quod daemon ex imperio Domini mentitus est et decepit. Sed Chrysostomus et Theophylactus, qui sunt maioris multo auctoritatis quam isti novi theologi, dicunt quod non praecepit, quia non elegit illum, cum ipse daemon se obtulerit. Sed dicunt quod permisit ... Quarta propositio : Deus de potentia absoluta non potest mentiri. Contrarium huius tenent isti doctores praedicti ... arguunt isti : quidquid Deus potest cum causa secunda, potest per se. Sed cum causa secunda potest concurrere ad mentiendum. Ergo ipse se solo potest mentiri. — Ad hoc dico, quod si negaremus illam maximam, ipsi nihil probarent. Nego igitur illam. Ubi namque habetur illa maxima ? — O est maxima theologorum. — Respondeo quod est Holcoth et Alliaco. Ideo nego illam, cum non sit maxima Augustini et sanctorum. Quae maxima adhuc est falsa quia Deus potest causare motum cum causa secunda, et non potest per se moveri. Item, quia Deus potest concurrere ad faciendum matrem praegnantem, non tamen se solo. Vel dico etiam quod Deus potest illam entitatem quae est mendacium per se facere, sed non mentiri. Novissime in articulo Parisiensi condemnatur error iste, scilicet quod Deus posset mentiri et decipere ; ibi enim dicitur quod Deus non potest mentiri et dicere falsum, nec secundum humanitatem, id est : nec Christus ut homo potest mentiri et decipere ... » (ib. n. 8 ff.).

Anderwärts spricht er gegen den verstiegenen Cornelius Agrippa von Nettesheim, meint aber damit offenbar in etwa auch Erasmus, und stellt sie auf eine Stufe mit Häretikern, welche die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift preisgeben : « Sed moderni de numero grammaticorum, qui licet non sunt haeretici, parum tamen distantes, admittunt quod in Ecclesia et scriptura est falsum. Unde Agrippa in libro De vanitate scientiarum dicit quod evangelistae actu illuminabantur a Spiritu Sancto, et tunc dicebant verum, nec poterant ipsi prophetae et evangelistae aliquo modo errare ; sed postea obliviscebantur, scribebant de suo, et ex inadvertentia

aliquid poterant dicere et errare. Et ideo unus dixit hora sexta et alius hora tertia. De determinationibus autem Ecclesiae et Conciliorum, vah ! ludibrio sunt apud haereticos statuta Ecclesiae et eius determinationes. Ubique, inquiunt, erratum est. Nihilominus tamen Hieronymus et Augustinus et alii sancti asserunt quod in scriptura nullum falsum continetur nec potest. Isti tamen haeretici et ille Agrippa dicunt quod prophetae et evangelistae non poterant errare quantum ad substantiam fidei, sed quoad alia quae non sunt de substantia poterant errare, ut quod Christus passus est hora sexta vel tertia non est de substantia fidei, sed quod passus est absolute. Et probant hoc ex Paulo, ad Rom. 3. 'Est omnis homo mendax, Deus autem verus' ; solus Deus quoad omnia est verus. Ego mallem habere linguam praecissam, quam concedere quod evangelista nec ex inadvertentia aut quomodocumque potuit errare. Non credam quamdiu sum christianus » (ib. n. 13). Er erwähnt als die wahrscheinlichste Meinung wegen der verschiedenen Zeitangabe des Todes Christi ein « mendum in littera » oder die besondere Art der Stundenzählung bei den alten Juden. Nochmals betont er : « Augustinus ad Hieronymum, tractans illud ad Gal. 2, quomodo Paulus arguit Petrum dicit : Si semel admittamus in scriptura mendacium, peribit tota scripturae auctoritas. Et revera ita est. Non ergo est audiendum hoc, nec unquam fuit aliquis christianus qui putaret evangelistas mentitos, nisi a triginta annis, ut isti grammatici. »

Daß hier Erasmus miteinbegriffen ist, kann nicht zweifelhaft bleiben. Die Valladolider Inquisitoren legten ihm zur Last : « In annotationibus Matthaei cap. 2. in aeditione 3. manifeste labitur Erasmus, si quis Christiana pietate rem consideret, non contentus verborum implicamentis. Nam et Evangelistas errasse, lapsosque esse memoria contendit. Asserit enim ex uno errore in sacris litteris non derogari totius scripturae autoritati. » [1] In seiner Replik suchte sich Erasmus zwar reinzuwaschen, seine Erklärungen trugen aber letztlich den Stempel schillernder Zweideutigkeit, gespickt mit Vorbehalten : « Ut ad hoc caput videar respondisse, nihil aliud requiram, nisi ut inspiciatur locus. Ibi nec est manifestus Erasmi lapsus, nec contendit Evangelistas errasse, memoriaque lapsos, sed adversus morosos et impios calumniatores hoc proponit pro autoritate scripturae sacrae, ut etiam si lapsi essent scriptores in ordine gestorum, aut memoria nominis, aut alia re simili, quae proprie non attinet ad fidem Christianum, non statim collabi totam scripturam,

[1] *Erasmus*, Op. cit. ob. 46, S. 153.

alioqui iam esset tota collapsa, quum in codicibus etiam emendatissimis inveniantur huiusmodi lapsus. Et quod hic concedo, non semel dicit Hieronymus ... Nec interim isti distinguunt inter errorem vocis et sententiae. Constat autem evangelistas aliis verbis referre sensum prophetarum. Hic fieri potuit, ut spiritus sanctus passus sit illos labi in verbis, aut fortasse voluerit eos labi memoria, manente sensus integritate, quem aliis verbis maluit explicari. Proximum huic est de nomine autoris. Hanc morositatem si recipimus, eadem erit autoritatis ruina in libris utriusque testamenti, quum nulla sint exemplaria, quae per omnia consonent. Et tamen quod ad meum sensum attinet, magis eorum sententiae faveo, qui credunt apostolos in scripturis canonicis duntaxat, nec sententia nec verbo lapsos fuisse ... Et huc perpulit quorundam ambitiosa calumnia, quum alioqui ne musca quidem fuerit ullum factura strepitum. Nunc cum contemptis linguis, totaque lectionis cura neglecta, ne codicum quidem describendorum habita ratione, tam multa confusa corruptaque sint in sacris codicibus, isti nihil aliud occinunt nobis, quam autoritatem ecclesiae, et spiritum sanctum scripturarum autorem. At ibi vigilandum erat, quum impune depravarentur omnia, ipsis de instantibus et relationibus disputantibus. Ibi curandum erat ne quod spiritu sancto proditum esset, temeritate scribarum vitiaretur, nunc intempestive obstrepunt iis, qui scripturam pristinae synceritati conantur restituere ... In his quae citant ex Matth. 27. prima verba non sunt mea, sed referuntur illic ex aliis autoribus, nec ad hoc quod hic agitur pertinent. Quae sequuntur non tribuunt errorem evangelistis, sed per fictionem, si lapsus esset memoriae, in nomine dumtaxat prophetae, significo hoc esse candoris Christiani, non ideo reiicere totam scripturam, quum constet apostolos et ignorasse quaedam, et errasse in nonnullis, etiam quae ad fidem pertinent, si credimus Augustino, nec ideo non est sacrosancta illorum autoritas. Nec hoc ipsum assevero, sed dico, opinor, quin et ante praefatus sum me non credere tale quippiam in evangelistis accidisse ... Nunc illud vide, uter magnificentius de sacris litteris sentit, qui non detrahit illis sententiae fidem, etiam sicubi non constet ordo verborum aut rerum, aut titulus autoris, quod tamen arbitror non esse: an is, qui si vel unius voculae lapsum deprehenderit, statim diffidat universae scripturae sacrae? Sunt quaedam in litteris apostolicis quae non sunt ad salutem necessaria, veluti quum Paulus iubet sibi remitti lacernam quam reliquerat Troadae. Fingamus hic quod non est, illum esse lapsum memoria, credere vestem Troadae relictam, quam alibi reliquerit, an protinus erit reiicienda totius scripturae autoritas, an potius dicendum,

in veste non periclitari fidem Christianam? Nec statim hic error est asscribendus spiritui sancto, si quis esset, sed humanae naturae, cuius vires et actiones sic temperabat divinus spiritus, ut thesaurum haberent in vasis fictilibus. Et quod alicubi verbis ac sententiis et ordine dissident evangelistae, fortassis hoc ipsum artificio spiritus fit ad firmitatem nostrae fidei. Denique morositas haec recidit in autoritatem codicum quos nunc habemus, si quis dubitaret ullam voculam aut deesse aut superesse, aut aliud nomen pro alio positum esse ... Nunc testor me abhorrere ab ulla oblivione tribuenda Apostolis, sed inter multas rationes elabendi e quaestionis difficultate et hanc commemoro, meam insuper adiungens aliorum commentis, tantum abest ut velim Evangelistas humano tantum sensu scripsisse. Ubi memoriam et oblivionem gubernat spiritus, ibi tam est utilis oblivio quam memoria: Si tamen haec oblivio dicenda est, quoties dicenti venit in mentem quod post recordans narrat. » [1]

Solche Mehrdeutigkeiten, Winkelzüge, die schließlich doch wie beunruhigende Insinuationen klangen, den Nachgeschmack eines Zweifels über die wahre Meinung ihres Verfassers in der Seele des Lesers zurücklassen konnten, machen verständlich, daß Vitoria sich ereifert und allfällige Liebhaber nicht bloß des phantastischen Nettesheimers, sondern vielleicht noch eher Liebhaber erasmischer Libelle unter seinen Hörern, vor falschen Schlüssen warnen zu müssen dachte. Er hatte Grund: die meisten Schriften des Erasmus waren, kaum gedruckt, schon ausverkauft, eine Auflage nach der andern. Aber auch die « Declamatio de vanitate et incertitudine scientiarum » des Cornelius Agrippa fand in jener aufgeregten, sensationslüsternen und skandalsüchtigen, der Autorität und Tradition feindlichgesinnten Zeit großen Anklang, erschien sie doch an mehreren Orten innerhalb weniger Jahre (Köln 1527; Paris 1529; Antwerpen 1530; Köln 1534).

Erasmus meinte, es wäre besser, über die Glaubenslehre möglichst wenig entscheiden, möglichst wenig allgemeinverbindlich erklären zu wollen; er bedauerte, daß man im Lauf der Zeiten so manche neue Glaubenssätze geprägt habe, die in der Heiligen Schrift nicht zu finden seien. Schon das ὁμοούσιος von Nizäa erregte seinen Unmut im Hinblick auf den Riß, den es in die Kirche gebracht habe, usw. Vitoria legt verständlicherweise Wert darauf, vor seinen Schülern von solchen Anschauungen gehörig Abstand zu nehmen, indem er dem Humanisten,

[1] Obige Worte der Replik des Erasmus beziehen sich auf die ob. 46 und folgende ähnlichen Inhaltes, S. 153 ff.

wieder ohne ihn zu nennen, auch die Kompetenz bestreitet, in solchen Fragen zu Gericht zu sitzen : « Isti theologi grammatici dicunt quod melius fuisset non multiplicare tot articulos nec crescere. Sat esset — inquiunt — credere in Deum et in Iesum Christum. Et addunt quod in synodo Nicaena incoepit corrumpi sinceritas fidei. Quid opus fuit tot symbolis ? et adhuc nunquam finiuntur, sed continue fiunt articuli. Ex quo quid aliud nisi contentiones oriuntur ? — De hoc non potest dubitari quin fuit necessarium articulos distingui, et quod fuit necessarium quod crescerent secundum temporis successionem. Et ut relinquamus Spiritum Sanctum, nam de fide est quod non permittet Ecclesiam errare in rebus fidei et in rebus pertinentibus ad morem, sed iam quamvis non regeretur ab eo, nonne esset temerarium et impudens quod unus ausus sit condemnare facta omnium conciliorum ubi convenit totus fere orbis ? Quis obsecro condemnaret illa propter auctoritatem cuiusdam grammatici et rethoriculi ? Certe nemo sanae mentis. Non est dubium ; etiam seclusa auctoritate Spiritus Sancti, esset standum in factis Ecclesiae . . . an sufficiat dicere 'Credo in Deum' ? Certe non ; ita enim facit turca et paganus. Et fides, ut ibi dictum est, de propositionibus est. Ergo non sufficit credere in Deum et in Christum, sed credere de eis aliquid, scilicet aliquas propositiones. Alias enim non esset una fides. Nam illa credunt mauri, et quod Deus est et quod Christus est propheta. Ergo fides nostra debet distingui a fide illorum. Et per quid nisi proponatur nobis per propositiones certas communes omnibus, ut nihil unus credat quod non alius ? . . . dicunt isti quod non debuerunt esse tot articuli. — Respondeo quod ita necessario fuit quia, ut diximus, fides nostra debet distingui a fide paganorum et iudaeorum et etiam a fide haereticorum. Et ideo semper quod insurgit aliqua haeresis principalis, opus est quod distinguamur ab illis. Et hoc non per baptismum, quia eodem modo baptizabantur. Ergo per hoc quod condantur novi articuli et propositiones quae nobis proponantur determinate, quibus credamus et quibus ab illis distinguamur. Et ita factum est in synodo Nicanea et aliis in principio Ecclesiae » (q. 1 a. 7 n. 2). Am Schluß des Artikels bemerkt er über die den Kirchenvätern in theologischen Dingen schuldige Achtung : « Non est modestia recedere ab illorum auctoritate et sententia, maxime quando inter se conveniunt, sicut faciunt isti qui modo theologizant, qui sine modestia et reverentia tractant eorum dicta. Non nego quin aliquando potuerunt labi ; tamen, quidquid illud fuerit, in (an ?)aliquis lapsus sit, oportet cum modestia tractare. Sed quod id quod omnes dicunt sic floccipendatur, est magna irreverentia . . . »

Die Schärfe der Ausdrücke wird verständlicher, wenn man sieht, wie Erasmus seinerseits z. B. in der schon mehrfach angezogenen Apologie gegen die Valladolider seine Ankläger häufig beschimpft, sie wegen schlechten Lateins bzw. angeblicher Unkenntnis der klassischen Sprachen und ähnlichem lächerlich machen will, so wenn er schreibt : « Fortassis hic mihi sit explicandum quid proprie sit religio, quando cum his res est, qui sine grammatica facti sunt theologi . . . Ab hac religione quantum recesserint qui de relationibus, instantibus et incircunsessionibus disputant, disputant ? imo pronunciant, iam ante demonstratum est. » [1] Ein andermal spottet er : « Hoc quod sensi verbis accommodatioribus explicare non potui. Et sensus pius est, nisi forte fuit vere scelerosus. Nec ideo non est fas uti verbis in nativo significato, si nonnunquam sonant in malam partem. Vide quantum periculi sit agere cum his, qui neque Graece sciunt neque Latine, eoque quicquid non intelligunt arrodunt. Mirum vero discrimen si propter unam voculam repullularit haeresis tot saeculis plus quam sepulta. » [2] Auch die Bemerkung über die Kirchenväter ist nicht überflüssig, wenn man sieht, wie ehrfurchtslos Erasmus in diesem Büchlein wiederholt von ihnen spricht, obschon er daneben beteuert, sie über alles zu schätzen. In der an den Erzbischof von Sevilla gerichteten Praefatio desselben, heißt es z. B. : « Ut enim de caeteris sileam, in Romanorum pontificum, in Hieronymi et Augustini scriptis inveniuntur, quae sententiam habent simpliciter haereticam, si quis nunc ea profiteri contendat. Sunt humani quidam lapsus, quos aliis meritis condonat aequitas, tale quippiam mihi condonari nolim. » [3] Wiederum : « Sunt in Hieronymi et Augustini libris aliquot sententiae, quas si quis nunc pertinaciter tueri vellet, haberetur haereticus. Eas honoris illorum gratia nemo traducit. At si quis errorem suum illorum autoritate tueri contendat, iam libere reiiciendum foret illorum iudicium, et si quid hinc esset offendiculi, conveniret imputari non reiicienti, sed contendenti. » [4] Mit Hinweisen auf Hieronymus-, Augustinus-, Hilarius-, Didymustexte meint er : « Nec statim labescit orthodoxorum autoritas si comperiantur adversus haereticos argumentis usi, quae possint ab acutis hominibus refelli. Homines errant, et in pugna ius est quomodolibet vincere adversarium, quo magis fiat docilis : et magni duces in mediam aciem coniiciunt quosdam parum strenuos, qui numero potius quam viribus iuvant exercitum, et apud alios alia valent argumenta. Quod si

[1] *Erasmus,* Op. cit., S. 52.
[2] Ebd. S. 91.
[3] Ebd. S. 6.
[4] Ebd. S. 38.

quis contendat omnia veterum argumenta, quibus utuntur adversus haereticos esse firmissimae certitudinis, quid aliud apud omnes doctos lucrifaciet, quam insigniter impudentis opinionem ? »[1] Hier kann er sich am Schluß nicht einmal die hinterhältige Bemerkung ersparen : « Proinde quod unum atque alterum deprompsimus locum, necessitati datum, quod rem non eo persequimur quo possemus, illorum reverentiae tributum est. »[2] Häufig lehnt er die Angriffe auf seine Meinungen einfach unter Hinweis auf einen Kirchenvater ab : « Si verum est quod Ambrosius aliter interpretatur, cum illo litigent, me absolvant »[3] ; « tota haec causa cum Hieronymo delitiganda est, qui hoc tot locis affirmat... »[4] Von der patristischen Schriftauslegung heißt es etwa : « Si tam morosis iudiciis placet agere, iam dudum tota concidit illorum autoritas, ut in quorum libris constet esse quaedam scripturarum testimonia detorta ad sensum haereticum. »[5] Um sich selber zu entschuldigen oder reinzuwaschen, macht Erasmus vor nichts und niemand Halt, es ist ihm im Gegenteil willkommen, wenn er anerkannte Autoritäten möglichst kompromittieren kann, um sich daneben in dann doch günstigeres Licht rücken zu dürfen. Einer etwaigen Lehrentwicklung trägt er in solchen Fällen nicht Rechnung, den Begriff einer Dogmenentwicklung kennt er offenbar nicht, will seiner ganzen Einstellung nach davon wohl auch nichts wissen.

Es wäre nach alledem eine Verkennung der Sachlage, Vitoria Enge oder übermäßige Strenge in seiner Abwehr gewisser erasmischer Ausfälle vorwerfen zu wollen. Er schont den trotz mancher Übertreibungen und Entgleisungen verdienten Humanisten bereits dadurch, daß er ihn an solchen Stellen nicht nennt, sondern allgemein von « isti grammatici » (= Philologen) oder ähnlich redet. Wo er ihn nennt, geschieht es meist anerkennend, so wenn er ihm vor Valla den Vorrang des noch tüchtigeren Latinisten gibt[6], wenn er ihn wegen eines Widerrufes im Anschluß an die Erörterung über den Sinn von Hebr. 11, 1 lobt[7]. Vornehm spricht er von seiner Erklärung der Vaterunserbitten und lädt ein, die-

[1] Ebd. S. 47.
[2] Ebd. S. 50.
[3] Ebd. S. 76.
[4] Ebd. S. 165.
[5] Ebd. S. 78.
[6] S. oben S. 194.
[7] « Erasmus et Laurentius Valla ... irrident hoc. Dicuntenim quod Paulus nunquam cogitavit nec voluit ibi diffinire fidem ... Erasmus dicit quod est encomium, id est laus fidei. Sed ipse in Apologia quam fecit contra Stunnicam dicit quod Hieronymus dicit illam esse diffinitionem fidei. Et Erasmus dicit quod in hoc non voluit taxare sanctum Thomam et alios theologos qui legitime exponunt illam descriptionem, sed glossam in cap. Firmiter, de summa Trinitate et fide catholica, qui perperam glossat illam descriptionem Pauli. Et revera bene dicit » (q. 4 a. 1).

selbe einzusehen [1]. Die Meinung über Freistellung des Glaubensbekenntnisses beim Eintritt des Frühgetauften ins Unterscheidungsalter, die Erasmus mit Luther teilte und die später vom Trienter Konzil verurteilt wurde, lehnt Vitoria freilich ab [2]. Ferner will er nichts von der verallgemeinernden skeptischen Abwertung wissen, die Erasmus der Glaubensbegründung gegenüber sich erlauben zu dürfen meinte [3]. Vielleicht war er in seinem Urteil über die Apokalypse etwas stark von Erasmus und wohl auch von Cajetan beeinflußt. Bekanntlich hatte Cajetan auf eine Kommentierung der Apokalypse mit dem schlichten Geständnis verzichtet, daß er deren Literalsinn nicht festzustellen vermöge. Die Eingabe von Valladolid gegen Erasmus sagte : «Apocalypsim vehementer contendit a sacris litteris rescindere, et beati Ioannis apostoli non esse, nec aliis sacris litteris aequandam. » Der Angegriffene antwortete gereizt : « Contendere et rescindere verbum est istorum, non meum. Annotatio mea refert argumenta quaedam partim veterum, partim mea. Caeterum quam coner hoc opus a sacris litteris rescindere declarant haec verba annotationis : 'At rursum mihi non potest persuaderi deum passurum fuisse, ut diaboli techna tot seculis impune deluderet Populum Christianum' etc. Hic sermo, deum immortalem, quantum abest a contentione rescindendi ? Quod autem attinet ad aequalitatem autoritatis, sic loquor : 'Ad evincendum hic liber non perinde valet, quum totus constet allegoriis' etc. In disputatione contentiosa non pro-

[1] « Idem est panis crastinus et panis quotidianus. Erasmo magis placet in Annotationibus suis quod dicatur : panis quotidianus. Sed non intelligit de eucharistia nec de pane naturali, sed de verbo Dei, quod est cibus spiritualis animae . . . Dico quod si poneretur tamquam allegoria, iste sensus bene placeret quod posset intelligi hoc modo ; sed tamen quod sit sensus litteralis non est verisimile nec credendum, quia Christus loquebatur Apostolis, et non per parabolam loquebatur illis, ut verisimile est. Utraque expositio est bona, sed mihi magis arridet illa, quod intelligamus solum de pane materiali quotidiano, et non de eucharistia. Probatur . . . iste videtur sensus litteralis. Circa ultimam petitionem, scilicet ,Libera nos a malo', dicit Erasmus quod intelligitur quod liberet nos a malo, id est a daemone . . . Multa alia dicit Erasmus. Videas si tibi placet » (q. 83 a. 9 n. 3 f.).

[2] « Dubitatur . . . an pueri christiani baptizati, dum veniunt ad annos discretionis, sint interrogandi, ut dicit Erasmus, an velint recipere fidem, ita quod sint permittendi in sua libertate. Hoc videtur bonum quibusdam grammaticis. Ad hoc dico quod sunt compellendi, et non sunt permittendi in sua libertate. Et dicere oppositum, ut isti grammatici dicunt, est favere haereticis, et est pessime dictum. Sed debent cogi ut observent fidem parentum christianorum » (q. 10 a. 8 n. 10).

[3] « Isti theologi grammatici irrident et Augustinum et Hieronymum, qui adducunt rationes ad ea quae sunt fidei. Sed revera est praeceptum Petri apostoli, et debemus respondere adversariis arguentibus contra ea quae sunt fidei ; est optimum studium » (q. 2 a. 10 n. 3).

bant efficaciter allegoriae, nisi si quas interpretatus est Christus, aut apostoli. Idem et hodie fatentur Theologi. Nec ideo divus Ambrosius ac Hieronymus derogarunt autoritati Danielis, quod Esaiam omnibus praetulerunt. Pudet huiusmodi sycophantias referre, et piget respondere. »[1] Vitoria hält die Apokalypse für ein Buch, das fragwürdiger subjektiver Auslegung besonders ausgesetzt ist und darum in der gewöhnlichen praktischen Glaubensunterweisung kaum dienen mag : « Nec tenerentur cives audire episcopum declarantem Apocalypsim ; et tamen tenentur audire illum exponentem et docentem articulos fidei » (q. 1 a. 10 n. 2). « Si tenetur rusticus audire praedicatorem : ergo tenetur scire evangelium et mysteria epistolarum Pauli et etiam Apocalypsim. — Respondeo quod non est simile, quia si praedicator dicit : 'ego exponam vobis articulos fidei, bene tenetur audire et scire illos ; non tamen si praedicet eis alia quaecumque » (q. 2 a. 8 n. 7). Und wiederum : « Diximus nos de christianis modo, quod licet illis ignorare totam Apocalypsim » (q. 16 a. 1 n. 4).

Der Wille, aus der bunten und ziemlich verworrenen erasmischen Kritik Berechtigtes herauszuschälen, gewinnt in folgenden Worten Gestalt : « ... est notandum quod haereticus est qui negat propositionem de fide. Sed propositio de fide est contenta formaliter in scriptura, vel evidenter ex ea deducta, vel formaliter ab Ecclesia determinata vel quae ex illa evidenter sequitur, ut supra exposuimus. Ex quo sequitur quod non sunt multiplicandae propositiones de fide ; nam aliquando est causa maioris haeresis. V. g., aliqui modo et forte sine causa conqueruntur quod Ecclesia determinavit Spiritum Sanctum esse a Filio ; nam ante quilibet poterat opinari, salva fide, quod voluisset. Determinatus est ille articulus, et graeci, quia in suis doctoribus inveniebant oppositum, non crediderunt Ecclesiae, et fuerunt haeretici. Sic narrat Eusebius et Hieronymus de quibusdam episcopis vel clericis Africae qui celebrabant pascha in quartadecima luna. Nos celebramus dominica sequenti post quartamdecimam lunam. Et Victor praecepit eis ne celebrarent pascha tunc, et excommunicavit eos. Scripsit ad illum Irenaeus, vir sanctus profecto, quod non posset ita cito revocare illos episcopos et clericos orientis ab illa consuetudine. Unde dixit quod, salva unitate Ecclesiae in aliis, celebrarent pascha quartadecima luna ; oppositum enim fuisset causa maioris mali. Et sapienter in concilio Constantiensi bohemis concessum est quod, salva unitate fidei in aliis, quod communicarent popu-

[1] *Erasmus,* Op. cit., S. 183.

lum sub utraque specie. Non enim possent sine gravi scandalo et periculo haeresis revocari ab illa sententia, quia fundabant se in illo : « Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis eius sanguinem (Ioan. 6). Bene si esset unus homo vel viginti aut centum in uno regno, tales cogendi essent ne retinerent ritum illum. Sed tota una provincia, melius est quod toleretur quam quod ex illo incidat in haeresim. Modo bohemi male usi sunt humanitate Ecclesiae » (q. 11 a. 4 n. 5). Kurz vorher war der Standpunkt der spanischen Inquisitionszeit bündig zum Ausdruck gekommen : « Dubitatur quis vocatur haereticus relapsus. Respondeo quod ille qui incidit in haeresim quam abiuravit in iudicio, vel qui vehementer est suspectus de haeresi quam abiuravit. Et breviter, omnis ille qui assentitur iterum alicui propositioni haereticae postquam semel abiuraverit illam vel quamcumque aliam, talis est haereticus relapsus et plectendus capite. Circa omnia ista est notandum quod hoc intelligitur de haereticis, non de haeresiarchis inventoribus haeresum, ut de Luthero, Wiclef ; illi enim, quantumcumque petant misericordiam, prima vice sunt comburendi, quia non creditur eis. Praeterea, esset in detrimentum multorum, si adhuc semel parceret Ecclesia illis » (n. 4). Doch ist er bemüht, auch der Inquisition die Grenzen einzuschärfen, die sie einzuhalten habe : « Est notanda doctrina . . . quod non omnis error, etiam in rebus pertinentibus ad fidem, est haeresis, sed requiritur pertinacia, et ultra quod sit circa propositionem determinatam in scriptura aut in Ecclesiae doctrina. Quod multum est notandum. Nam erratum est in hac parte. Nam vocantur ad concilium inquisitorum : statim dicunt : est haeretica propositio. Videndum est in quo erret ; nam quantumcumque quis pertinaciter erret in propositione quae non est in scriptura aut ex illa deducitur evidenter, vel non est determinata ab Ecclesia, non est haereticus nec comburendus aut plectendus poenis haereticorum, sed cogendus est revocare dictum suum aliis poenis. Sicut qui diceret Christum esse in eucharistia et simul substantiam panis, non continetur contrarium in scriptura ; dato quod forte in illa clementina prima De summa Trinitate et fide catholica determinetur quod ibi non est substantia panis, sed id non est determinatum : non esset haereticus ; tamen ut revocaret sententiam suam esset cogendus, quia theologi probant egregia ratione quod non est ibi panis substantia, non tamen sufficit ad hoc quod sit de fide, dico nisi sit determinatum ab Ecclesia » (ib. a. 2 n. 10).

Christliche Humanisten werden von Vitoria durchwegs mit Wohlwollen erwähnt, so wird Guillaume Budé mit den Epitheta « vir omnino

egregius et magnae auctoritatis »[1] geschmückt, auch wenn er dessen Meinung bei der Gelegenheit nicht teilen will, und anderwärts sagt er von ihm : « Budaeus eleganter in principio Pandectarum dicit, quod hoc distat inter aequum et iustum, quia iustum addit mutuum de necessitate et rigore iuris, aequum vero minuit hanc necessitatem » (q. 57 a. 1 n. 8). Pico della Mirandola und den Polyhistor Grafen von Carpi († 1531), der mit den Lutheranern wie mit Erasmus die Klinge kreuzte, stellt Vitoria seinen Schülern als zwei Laien vor, die kraft ihres umfassenden Wissens auch über Glaubenssachen erfolgreich disputieren konnten : « Glossa quaerit, an si esset aliqua persona laica docta, utrum illi liceret disputare de fide ; et respondet quod forte sic. Et ita est dicendum quando est persona doctissima, ut erat Picus Mirandula, et etiam comes Carpensis. Non est dubium nisi quod liceret illis publice disputare. Et econtrario, si esset aliquis sacerdos idiota, non peritus, illi non liceret publice disputare de rebus fidei, quia esset periculum » (q. 10 a. 7 n. 3). Luis Vives, sein Landsmann und Bekannter aus der Pariser Zeit, wird von Vitoria in diesen Quästionen nicht zitiert. Man kann aber denken, daß er sich die Veröffentlichungen eines solchen Geistes nicht entgehen ließ. So dürften es z. B. die Forderungen des großen spanischen Humanisten in bezug auf geschichtskritischen Sinn in Heiligenleben sein, welche auch Erasmus erhob, die Widerhall und Unterstützung gefunden haben in folgenden Worten : « . . . non quidquid Ecclesia universalis accipit etiam tamquam verum, est de fide. Non enim sufficit ad hoc quod aliqua propositio sit de fide, quod recipiatur a tota Ecclesia tamquam vera, etiamsi sit de historia martyrii Petri. Verum est quod est argumentum et apparens quod illud est verum, quamvis in ecclesiis aliquibus negligenter fiat ; legunt enim historias que no llevan pies ni cabeza[2] ; plura miracula referunt de uno sancto quam de omnibus Apostolis . . . Ecclesia cantat quod magi fuerunt reges, et continet historiam martyrii Petri et aliorum ; nec tamen quod magi fuerint reges nec historia Petri est de fide. Ecclesia tamen utitur verisimilibus. Et cum non constet de falsitatibus illarum historiarum, ideo in Ecclesia cantantur ; nec propterea sunt determinatae ab Ecclesia. Nec ideo est reiiciendum quod tota Ecclesia habet et cantat, nisi in contrarium appareret verisimile. Unde nec ea quae Gregorius composuit et scripsit in Ecclesia nec hymni Ambrosii sunt de fide, licet in maxima veneratione sunt tenenda » (q. 1 a. 10 n. 3).

[1] S. oben S. 194.

[2] Spanische Redensart (= weder Füße noch Kopf haben ; wie etwa : Ohne Hand und Fuß).

Selbstverständlich mußte Vitoria damals besonders im Traktat über den Glauben schon auf die *lutherischen Lehren* Bezug nehmen. Es bleibt zweifelhaft, ob er persönlich Luthers Veröffentlichungen eingesehen habe oder dessen Standpunkt nur aus den Kontroversschriften katholischer Autoren wie Eck, Kard. John Fisher (= Roffensis), Driedo, Clichtovaeus, Cajetan kenne, die er zitiert. Gelegentlich möchte man denken, er lege Luthers Meinung aus erster Quelle dar. So bei dieser Fassung im Ton direkter Auseinandersetzung : « Dicitis quod credere est necessarium ad salutem. Contra, pueri baptizati, si moriantur, consequuntur salutem ; et tamen non credunt ; ergo conclusio nulla ... Lutherus dicit quod pueri illi credunt. — O salvantur quia habent fidem infusam. — Respondet ipse et irridet hoc, quia nihil — inquit — est ista fides infusa. — Contra, quia impossibile est pueros placere Deo sine fide. — Respondet ipse quod falsum est quod hoc intelligatur de fide infusa, sed quod de actuali debet intelligi. Cum hoc tamen ipse nescit quomodo puer credat ; non enim dicit quod acceleratur usus rationis puerorum ; non vidit pueros loquentes. Sed dico quod praeceptum hoc datur de adultis et non de pueris. Patet, quia Marci ultimo, dicit Dominus : 'Qui crediderit' etc. Et quod de adultis intelligat patet ex praecedentibus, quia praemittitur : 'Docete omnes gentes' et 'praedicate evangelium omni creaturae', et postea ponuntur illa verba 'Qui crediderit' etc. Et tamen non debebant docere et praedicare evangelium pueris, quia illis non praedicatur. Ergo adultis. Item, ad Hebraeos, 11 : 'Accedentem ad Deum oportet credere' etc., ubi loquitur de adultis. Aliqui dicunt quod sufficit quod ipsi pueri habeant fidem infusam. Sed hoc nihil est, quia si credere est necessarium, non sufficit habere fidem infusam ... » (q. 2 a. 3 n. 3). Diese Erklärungen sind in ihrer Bestimmtheit und genauen, zugleich aber sachgerechten Analyse des Schrifttextes bemerkenswert. Offen sagt er, daß Luther eine Ausdeutung jener Bibelworte auf den Glaubenshabitus als Habitus (= fides infusa zum Unterschied von actualis) mit Recht ablehnt, löst jedoch mit wenig Worten einleuchtend dessen ratlose Problematik. Es wäre zu untersuchen, ob er sich da einem der Kontroverstheologen anschließt oder sich selber den Weg gebahnt hat.

Was Vitoria zur Frage der Rechtfertigung und Heilsgewißheit « allein aus Glauben » bietet, scheint einerseits ebenfalls nahezulegen, daß er etwas von Luther selbst zur Hand genommen habe. Denn er bekennt, die Gedankengänge des Reformators einfach nicht verstehen zu können, ein Eindruck, der gewiß einen Sucher logischer Gedankengänge bei Lesung etwa der lateinischen Pauluskommentare Luthers leicht

befallen kann. Aber einzelne Bemerkungen sprechen doch eher dafür, daß Vitoria aus zweiter Quelle schöpft. Die ganze Stelle ist kennzeichnend für seine intellektuelle Ehrlichkeit : « Lutherus et haeretici eum sequentes totam vitam christianam tribuunt fidei, et dicunt : cave ne credas sophistis distinguentibus fidem informem et formatam, quia dicere — inquiunt — quod est aliqua fides informis, est haereticum. Sed impossibile est quod quis habeat fidem sine eo quod sit dispositus ad vitam aeternam. Praeterea, fides non potest esse sine gratia et caritate. Ergo non est in malis. Hoc probant quia Paulus ad Romanos, per totum dicit quod iustificamur ex fide. Item, multa dicuntur in scriptura ex quibus patet quod fides sufficit ad vitam aeternam, et tamen si esset sine gratia, non esset sufficiens causa nostrae salutis. Et sic dicunt quod si aliquis est in mortali, quod non credit. — Isti haeretici novi delirant cum antiquis, quamvis antiqui dicebant errores quos intelligebamus, sed ego non intelligo Lutherum in hac parte. Si quaeram an homicida salvabitur, certum est quod non, ut dicit Paulus. Contra : quia ille habet fidem. Respondet Lutherus quod nullus est malus qui habeat fidem, nec fornicarius nec homicida. Ego non possem impugnare hoc, quia non intelligo. Est tamen magna disputatio cum Luthero et cum aliis non lutheranis de comparatione fidei ad caritatem et alias virtutes. Nam Lutherus, magnificans fidem super alias omnes virtutes dicit quod fides et gratia sunt causa nostrae salutis, ita quod nec propter ieiunium nec eleemosynas nec propter alia quaevis alia opera bona datur nobis vita aeterna, sed totum tribuit fidei. Et fundamentum istorum est ex Paulo. Primus locus est ex epistola ad Romanos, 11 : 'Si autem gratia, iam non ex operibus ; alioquin gratia non est gratia.' Ergo non sumus grati Deo per opera nostra. Nihil ergo faciunt opera nostra. Praeterea, idem dicit ad Rom. 14 : 'Regnum Dei non est esca et potus.' Et ita dicunt quod nec alia opera nostra aliquid faciunt ad vitam aeternam, sed solum gratia et fides. Item 'Non ex operibus quae fecimus nos, sed propter suam misericordiam salvos nos fecit' (ad Tit. 3). — Iam doctores scripserunt contra istam haeresim. Antiqui de tali haeresi non meminerunt, quia nunquam cogitaverunt quod opera bona nostra non fuerint alicuius mercedis apud Deum, nec putaverunt quod aliquis esset tam insanus, qui astrueret quod apud Deum non laudamur per eleemosynas et alia opera, nisi per credere. Ideo nolo cum istis disputare, sed solum volo respondere loco adducto ex Paulo. Pro quo nota, quod in Roma inter gentiles fideles et iudaeos erat contentio, quod iudaei dicebant non esse admittendos ad fidem Christi nisi servarent

legalia et circumciderentur, gentiles autem dicebant quod sat erat credere in Christo. Et Paulus contra utrosque scribit. Contra iudaeos scribit, quod ex operibus legis non erat iustificatio, sed ex fide quam patres habebant de Christo ; contra gentiles autem ostendit, quod fides non sufficit ad salutem, sed opus est quod operentur et habeant iustitiam. Et breviter ubicumque Paulus damnat opera, non damnat opera illa quae sunt de se bona et iusta, sed damnat opera legis. Huius sententiae est Origenes super Paulum in illo loco ... Idem expresse dicit Ambrosius in illo loco ... Et novissime patet hoc expresse contra Lutherum, Matth. 25 : 'Venite benedicti Patris mei ...' Et reddens ibi causam, non dicit quia credidistis, sed ... Ergo propter opera datur regnum » (q. 4 a. 4 n. 2 f.).

Luthers Ansichten über das Fegfeuer waren um 1530 schon von der Leugnung, daß man sein Dasein aus der Offenbarung belegen könne, zu einer Feindseligkeit gegen die Annahme dieses Zustandes überhaupt fortgeschritten ; Vitoria scheint aber darüber noch gemäß der Polemik von 1520 und den damals von Leo X. verurteilten Sätzen zu sprechen : « Lutherus dicit quod maxima poena illarum animarum quae sunt in purgatorio est quod timent an damnabuntur vel non ; nimis cruciantur de timore an cadent in infernum. Et probat hoc : quia si ista poena non est in eis, cum ab igne non patiantur, immo doctores dicunt quod per detentionem cruciantur, quae, rogo, poena est quod Deus dicat : ibi eris per quatuor dies detentus, quibus finitis ibis ad gloriam ? Ego certe laetus essem per illos quatuor dies. Ergo est ponenda in eis alia poena, scilicet nimius timor de earum salute. — Sed non est dubium nisi quod hoc est falsum. Et probatur, quia illae sunt certae quod consequentur gloriam. Probatur, quia in illis est fides, ut Lutherus dicit. Arguitur sic : sanctus homo in via erat certus quod animae in purgatorio impossibile est quod damnentur et non consequantur suam salutem. Mirum esset quod cum ille moritur, perderet illud iudicium. Quomodo esset oblitus quod in via cognoscebat ? Et sic in purgatorio omnes sunt certi de consequutione gloriae. Non est ergo poena in eis quod timeant an perdent gloriam vel non » (q. 18 a. 3 n. 3). Einige Monate nach diesen Ausführungen im Traktat von der Hoffnung, wahrscheinlich in das Jahr 1535, sind die Darlegungen über Luthers Lehre anzusetzen, die er bei einer Frage über das Gebot der Gottesliebe bringt : « Notate quod ex hoc quod dicit Augustinus, scilicet quod non possumus in vita perfecte adimplere hoc praeceptum de dilectione Dei super omnia, dicit Lutherus quod omnia opera nostra sunt peccata venialia, et essent mortalia nisi

esset propter misericordiam Dei. Et hoc ideo quia non implemus hoc praeceptum dilectionis Dei, nam tenemur diligere Deum tota mente et ex toto corde. Sed dicit quod in nullo opere hoc facimus nec conformamus nos illi praecepto ... et sic dicit nullum esse meritum ... Certe hoc est absurdissimum, non dico haereticum. Quia iam illa dilectio beati Laurentii et dilectio Mariae essent peccata venialia. Certe mirabile est quod beata Virgo in adimpletione legis peccaret venialiter. Item, saltem sequitur quod non potest quis decedere sine debito purgatorii... quod sequatur probatur sic : quia pro primo opere, quod secundum Lutherum est peccatum veniale, non possum satisfacere nisi per aliud secundum opus ; et tamen istud secundum opus est etiam peccatum veniale : ... tertium opus etiam est peccatum veniale et sic consequenter. Ergo dato ultimo actu quem quis haberet in fine vitae, non posset decedere sine debito purgatorii ; et sic non est dicendum quod aliquis recta via possit ire ad patriam. — O, forte dicet aliquis quod Lutherus non ponit purgatorium. — Dico quod profecto Lutherus nunquam negavit esse purgatorium, sed solum dicit quod ex scriptura sacra non potest convinci et colligi quod sit ponendum purgatorium. Hoc negat Lutherus et non aliud » (q. 44 a. 6 n. 4). Im Jahre 1530 hatte Luther jedoch in seinem « Widerruf vom Fegfeuer » selbst das Dasein des letzteren in Abrede gestellt, worin Melanchthon allerdings ihm nicht folgen mochte. Wahrscheinlich war Vitoria in diesem Punkte über die letzte Stellungnahme Luthers nicht genau informiert.

Vermutlich gilt dasselbe von seiner Kenntnis der spezifisch lutherischen Abendmahlslehre, da er einmal einfach sagt : « Si veniret Lutherus ad istam Universitatem, et praedicaret quod Christus non est vere in eucharistia, non sufficeret viris doctis dicere 'comburatur', sed opus esset convincere talem per scripturam » (q. 10 a. 7 n. 1). Vielleicht denkt Vitoria hier an die Leugnung der dauernden Gegenwart Christi, doch auch sonst wäre seine Meinung bzw. ungenaue Zueignung an Luther selbst begreiflich, wenn man vor Augen hält, welche Verwirrung alsbald die « Sakramentierer » bei dieser Frage im lutherischen Lager anrichteten. Übrigens zeigt ein Wort Vitorias noch im gleichen Artikel, daß er unter « Lutherus » nicht immer die Person des Reformators versteht, sondern zuweilen irgendwelche Anhänger seiner Lehre, Lutheraner : « Si veniret aliquis Lutherus huc, et voluisset sustentare aliquem errorem Lutheri ... » (n. 3).

Luthers Meinung über die knechtliche Furcht wird ausdrücklich aus John Fishers Assertionis lutheranae confutatio entnommen : « ... qui

timet creaturam non referendo in Deum, peccat. Sed qui timet timore servili timet illo modo creaturam. Ergo timor servilis est malus. Lutherus hanc sequitur opinionem vel potius haeresim. Dicit enim, ut citat Roffensis in art. 8, ubi reprehendit et impugnat ipsum, quod timor servilis est omnino malus... Et adeo lutherani non laudant istum timorem, ut damnent quidquid factum est propter illum ; et graviter errare dicunt praedicantes populo ut Deum timeant et diligant timore poenarum inferni. Et consequenter dicunt, quod qui timore poenarum inferni incipit bene operari, adeo nihil proficit, ut potius peccatis adiungat peccatum... error iste damnatus est Parisius me praesente ... Ad rationem Luther suffiicienter respondet dominus Roffensis in loco citato...» (q. 19 a. 4 n. 2 ff.).

Auf die Solafideslehre kommt Vitoria nochmals zu sprechen bei der Frage, ob die Caritas die höchste Tugend sei : « Videtur quod non sit disputatio, postquam Paulus illud dicit ... Solus Lutherus negat hoc, immo quod fides est perfectior caritate ; et totum quod catholici tribuunt caritati, scil. quod est vita, etc. totum ipse tribuit fidei. Vide de hoc Roffensem, art. 15. Probat Lutherus sententiam suam ex sacra scriptura, et primo ex illo Mat. 9 'Fides tua te salvum fecit', ubi non dixit 'caritas tua' aut 'poenitentia'. Immo dicit quod quando sit aliquis in peccato, non consulatis quod habeat caritatem, sed quod habeat fidem, id est quod credat, quia contritio, inquit, facit magis hypocritam. Item Mat. 17 ... Item ad Rom. 5 ... Et ad Rom. 3 ... Item ad Rom. 14 ... Videte, inquit Lutherus, quantum apostolus magnificavit fidem. Item ad Hebraeos, 11 ... Item Actuum, 15 ... Et ad Rom. 4 ... Propter haec omnia et alia iste bonus vir defendit quod sola fides sufficit ad salutem, et quod illa praestat cuicumque alii virtuti. Vide de hoc Roffensem in art. 15 contra Lutherum et in principio primi. Respondeamus igitur ad omnia ista. Et primo testimoniis Lutheri opponamus alia testimonia sacrae scripturae quae sunt contra eius sententiam ... primae ad Cor. 13 : 'Manent haec tria, fides, spes et caritas, maior autem horum est caritas.' Ego nescio quid posset respondere ad hoc Lutherus, nec bene nec male. Nunquam enim contra se facit argumentum, sed pro se. Et ibi dicit Paulus : 'Si habuero fidem ita ut ...' Item ad Coloss. 3 ... Item ad Gal. 5 ... Item primae ad Tim. 1 ... Praeterea opponamus totam canonicam primam Ioannis ... Item Ioan. 14 ... Item Ioan. 15... Vide etiam primae Cor. 10 ... Luc. 10 ... Mat. 22. Et sic omittamus (dimittamus ?) opinionem Lutheri. Patet ergo quod maioris meriti est versari in operibus caritatis quam fidei et aliarum virtutum. Certe, si Lutherus vidisset ista loca, non praecipitasset sententiam suam » (q. 23

a. 6 n. 2 f.). Vitoria hat einen guten Blick für die Kernpunkte im System der Neuerer, z. B. ihre Leugnung der Verdienstlichkeit menschlicher Akte vor Gott : « Novi haeretici ... putant quod nostra conclusio sit haeresis pelagianorum, et dicunt quod omnes actus nostri damnantur. Immo quidam illorum haereticus novus diffinit fidem et dicit : 'Hoc attinet ad fidem catholicam damnantem omnia nostra.' Unde secundum illos omnia opera nostra sunt peccata » (q. 2 a. 9 n. 2).

Über die lutherische Ablehnung der kirchlichen Lehrgewalt erklärt er : « Est conclusio tenenda ab omnibus christianis, — quod et scriptura sacra et Ecclesia sunt pares in hoc quod sunt infallibiles in auctoritate et veritate, ita quod sicut scriptura non potest errare nec decipere aut decipi, ita nec Ecclesia, quia tam infallibilis est veritas propositionis determinatae ab Ecclesia, sicut est in scriptura sacra. Et haec conclusio est notissima et concessa ab omnibus catholicis. Haec autem est pestifera haeresis lutheranorum errantium in hoc quod oppositum dicant. Est enim prima haeresis eorum, labefactare determinationes Ecclesiae. De hoc potestis videre multa in libris contra haereticos » (q. 1 a. 10 n. 4).

Im Abschnitt über das Gebet des Traktates De iustitia bzw. De religione versäumt er nicht, die lutherische Polemik gegen die Heiligenanrufung zu behandeln (q. 83 a. 4 n. 4). Die Angriffe der Neuerer auf den Opfercharakter der Messe und die Antwort werden in wesentlicher Zusammenfassung wiedergegeben auf Grund der betreffenden Gegenschriften Ecks und Cajetans (q. 85 a. 4 n. 5 f.).

Es war wohl vorwiegend die notwendige Reaktion gegen die Lehren der Reformatoren, welche Vitoria Anregung gab, die sog. *positive Theologie,* wie wir sie heute nennen, eingehender und intensiver zu pflegen als bis dahin für den theologischen Bildungsgang üblich. Im Sinn positiver Theologie waren ihm die eigentlichen Polemiker auf katholischer Seite vorausgegangen, die er verwendete. Wie groß aber die Umstellung ist, die Vitoria diesbezüglich für die Methode des Theologieunterrichtes einleitete, zeigt vielleicht nichts deutlicher als ein Vergleich zwischen dem anfangs 1517 abgeschlossenen Kommentar Cajetans zur Secunda secundae und der Behandlung des gleichen Stoffes hier durch Vitoria um 1535 : die Begründung entsprechender Lehrpunkte aus Schrift und Kirchenvätern fehlt bei jenem sozusagen noch ganz, obschon Cajetan gewiß nicht der geistiger Umstellung und Anpassung unfähige Mann war. Was vor 1518-20 noch nicht gegeben war, war eben der entscheidende, aufrüttelnde Anstoß, die Notwendigkeit der Kontroverse, die allein auf

der in etwa noch gemeinsamen Basis stattfinden konnte, nämlich positiver Theologie [1].

Freilich zitiert Vitoria die *Heilige Schrift* meist ohne sich unbedingt des genauen Wortlautes bedienen zu wollen, was ja infolge der Forderung der Universitätsstatuten, den Lehrvortrag ohne Bücher noch Skriptum zu halten, sozusagen unmöglich war. Daran würde der Versuch, zu bestimmen, welchen Vulgatatext er benutzte, von vorneherein scheitern. Im allgemeinen bleibt er bei irgend einer Vulgataausgabe, ohne auf Originaltexte zurückzugehen : sachlich sind seine Zitate richtig, auch wo er den Wortlaut etwas variiert [2]. Gelegentlich widmet er sich der Zusammenstellung einer reicheren Schriftbegründung für eine Lehre oder unter katholischen Theologen umstrittene Meinung [3], fast überall verweilt er ausführlich bei der biblischen Unterbauung des katholischen Standpunktes. Er lobt Augustinus auch deshalb, weil er gern die Heilige Schrift zur Grundlage seiner Überzeugung macht : « Et beatus Augustinus nusquam non condemnat istum errorem . . . Videte illum in libro De praedestinatione sanctorum, circa finem, ubi contra Pelagium adducit ex sacra scriptura plurima loca ; fuit enim diligentissimus in scriptura » (q. 6 a. 1 n. 3). Entsprechend tadelt er, wie wir sahen, Bischöfe, die geringe Bibelkenntnis besitzen [4]. Er bevorzugt und verlangt die Schriftauslegung nach dem Literalsinn [5], betrachtet gleichwohl die allegorische Exegese der Kirchenväter wenigstens in gewissen Fällen als Aufdeckung

[1] Es könnte jemand erwidern, Cajetan beabsichtige in seinem Kommentar zur Summa bewußt eine ausschließliche Erläuterung des Thomastextes, sehe darin von zeitgemäßen Fragestellungen und ihnen angepaßter Methode der Antwort deshalb ab. Das entspräche aber nicht den Tatsachen. Man vgl. nur z. B., wie ausführlich Cajetan in der 3. q. 80 a. 12 die Frage des Utraquismus behandelt « propter novitates », wie er sagt. Gerade das zeigt, wie selbst sein Kommentar zur 3. pars, obschon erst 1522 veröffentlicht, seine Stoffbehandlung aus früheren Jahren enthält, was übrigens durch die Abfassung der diesen Sakramentenkommentar ergänzenden Quaestiones de sacramentis schon im J. 1520 bestätigt wird.

[2] Q. 10 a. 7 n. 1 heißt Tit 3, 10 : « Paulus dicit : 'Haereticum hominem devita post trinam monitionem' » ; a. 9 n. 2 : « Apostolus ad Titum dicit : ‚Haereticum hominem post primam et secundam admonitionem devita' » ; q. 11 a. 2 n. 6 : « . . . ex illo Pauli ad Titum, 3 : ‚Hominem haereticum devita post trinam monitionem' » ; u. a. m.

[3] Vgl. q. 32 a. 5 n. 3 : « Primum, probabo conclusiones simpliciter testimoniis sacrae scripturae . . . »

[4] S. diese Zeitschrift, Jhg. 1946, S. 442. Er bedauert die Vernachlässigung der Begründung der Glaubenslehre aus der Heiligen Schrift : « iam in scholis non est argumentum ex scriptura sacra, quia statim dicunt : ad rationem ! » (Q. 1 a. 4 n. 4).

[5] Das folgt z. B. aus dem ganzen Tenor von q. 11 a. 2, wo er die Qualifikation der Häresie bei Leugnung einer Schriftdeutung, die nicht nachweislich eigentlicher Literalsinn ist, als unberechtigt erachtet.

eines tieferen, verborgenen Sinnes aus besonderer Erleuchtung Gottes : « Ego intelligebam illud 'In principio erat Verbum', scilicet in principio temporis, et beatus Augustinus intelligit alium sensum, quem ego non percepissem sine Augustino. Sicut etiam est exemplum de iudaeo : illum locum 'Abraham habuit duos filios' intelligit in sensu litterali ; ego autem intelligo in sensu allegorico de duobus Testamentis. Unde quod Augustinus melius extensive penetrat illum locum quam ego, non provenit a fide, quia ita rectam fidem habeo sicut ille et tamen cum hoc non penetro sensum scripturae sicut ille ; ergo hoc provenit a dono Spiritus Sancti ; et hoc vocamus donum intellectus. — Praeterea dico quod Gregorius adhuc in illo intelligit alium sensum moralem quem non omnes intelligunt, etiam docti, et si intelligunt, est per industriam Gregorii. Isto ergo modo extensive potest unus melius quam alius intelligere eumdem locum scripturae. Secundo dico quod etiam intensive ; hoc enim quod est, Deum esse trinum, melius et perfectius intelligebat Augustinus quam simplex idiota, et quam nos. Unde Lucae ultimo : Dominus apparens discipulis 'aperuit illis sensum ut intelligerent scripturas'. Illi ergo intelligebant loca scripturae perfectius quam nos ; dato quod nos intelligamus sensum litteralem alicuius loci in scriptura, illi tamen perfectius » (q. 8 a. 1 n. 9).

Einerseits betont Vitoria, daß die einhellige Überlieferung für uns eine gültige Richtschnur der Schrifterklärung in Glaubenssachen abgibt : « In his quae spectant ad salutem, standum est scripturae sacrae secundum quod exponitur a sanctis doctoribus, quantumcumque appareant rationes in contrarium. Cum ergo ex sacra scriptura secundum expositionem Augustini, immo Ecclesiae, constet quod homo non potest credere sine auxilio speciali Dei, ita tenendum est » (q. 6 a. 1 n. 3). Er weist auf die alte Erfahrung hin : « Dico quod non est locus in scriptura qui non possit calumniari (verkehrt auslegen) ; et iste est primus error haereticorum. Sed tamen ego admonui, quod si aliquis intelligat scripturam contra omnem sensum scriptorum et doctorum, et sine motivo, sine apparentia, non solum esset peccatum, sed haereticum. Ita Paulus dicit, quod Deus dedit doctores ut exponerent sine dubio scripturam » (q. 33 a. 2 n. 2). Anderseits weiß er sich durchaus die nötige Freiheit für eine objektive Exegese zu wahren. So sagt er grundsätzlich : « Ad hoc quod aliqua propositio sit de fide, id est, quod teneamur illi assentire per fidem, non sufficit quod secundum se inferatur ex sacra scriptura, sed requiritur quod inferatur quoad nos, id est quod nobis constet quod infertur ... Quantumcumque videatur aliquibus doctoribus et teneant

aliquam propositionem inferri ex scriptura, si tamen illud quod infertur non constet nobis, dato quod secundum se sequatur, non sequitur quod propositio illa sit de fide quoad nos, id est non tenemur illi assentire ex fide si non est nobis evidens consequentia ... Quantumcumque omnes doctores et sancti et omnes universitates dicant quod aliqua propositio est de fide et quod sequitur ex scriptura, non tenetur homo credere illam nisi constet quod est in scriptura vel quod est determinata ab Ecclesia ... quia non tenetur aliquis assentire alicui propositioni tanquam de fide, quousque innitatur alicui fundamento infallibili ... Patet, quia licet habeat magnum fundamentum, scilicet doctores et universitates, illud tamen est fallibile, possunt enim errare ... Non solum est haereticus qui negat propositionem formaliter existentem in scriptura vel in determinatione Ecclesiae, sed etiam qui negat illam quae sequitur ex propositione contenta in scriptura vel in determinatione Ecclesiae ita quod nulla est apparentia ad negandum consequentiam ... Non obstantibus supradictis, quicumque negat propositionem quam omnes sancti et sapientes dicunt sequi ex scriptura, est suspectus haereticus ; non tamen est haereticus propter illud ... Sed circa hoc dico quod talis non est tolerandus, immo cogendus est ad decantandum palinodiam qui negaret propositionem quam concorditer omnes dicunt sequi ex scriptura, quod est notandum » (q. 11 a. 2 n. 8). Ein Beispiel seiner eigenen Anwendung dieser Grundsätze steht ebendort : « Ex illo ad Rom. 1 'Digni sunt morte non solum qui talia faciunt, sed et qui consentiunt' inferunt aliqui quod non licet consulere minus malum ut evitemus maius. Sed ego nego consequentiam ; et do rationem : quia qui consulit non consentitur, immo dolet. Si non darem rationem apparentem, forte essem haereticus. » Zu Jak. 5, 14 erklärt er einmal : « Ad hoc quod aliqua propositio sit de fide, non sufficit quod concilium universale recte congregatum utatur illa tamquam vera, nec omnia illa quae adducuntur in tali concilio ad probandum et determinandum illa quae sunt fidei ; omnia illa, inquam, non sunt de fide. Probo. In concilio Florentino determinatur quod sacra unctio est sacramentum, et hoc est de fide. Sed tamen ibi ad confirmationem citatur Iacobus in quinto cap. 'Si quis infirmatur in vobis' etc., qui locus, ut dicunt omnes sancti, intelligitur de unctione extrema, et tamen non est de fide quod ille sit sensus » (q. 1 a. 10 n. 3). Mehrmals stellt er in Abrede, daß gewisse Schrifttexte, welche für das Dasein von eingegossenen Habitus ausgewertet wurden, nach dem Zusammenhang wirklich diese Bedeutung hätten (q. 4 a. 6 n. 2 ; q. 6 a. 1 n. 5, 2).

Neben der Heiligen Schrift wendet Vitoria dem *patristischen* Argument größere Aufmerksamkeit zu, als die mittelalterliche Scholastik es zu tun pflegte. Es scheint, daß er sich dabei nicht bloß durch Florilegien führen ließ, wie deren eine Anzahl dem 14. und 15. Jahrh. dienten und genügten [1], seine Ansprüche gehen weiter, er wünscht direkte Väterlesung, wirft Nominalisten, wie wir sahen, ihre Nachlässigkeit darin vor, weist seine Hörer auf die Schriften der Väter hin. Ein Beispiel: « Videte Augustinum in libro De spiritu et littera ad Marcellinum, cap. 29 ... Idem in Quaestionibus novi et veteris testamenti, q. 1 ... Et De gratia et libero arbitrio ... et loquitur ibi in cap. 18 ad Valentinum ; est in octava parte operum Augustini, antepenultimo libro ... Vide ibi illum ... Vide eum super quartum capitulum primae canonicae Ioannis, tractatu 9 ... » (q. 19 a. 2 n. 2). Für Augustinus legt er große Vorliebe an den Tag, sodaß er etwa gegen eine Ansicht einfach sagen kann: « Nego illam, cum non sit maxima Augustini et sanctorum » (q. 1 a. 3 n. 12 f.) u. ä. m. Bei der Frage, wie man sich gegen Häretiker zu verhalten habe, zieht er den Bischof von Hippo eingehend zu Rate: « Ista quaestio fuit iactata tempore Augustini ... Ego collegi loca aliqua ex Augustino, quia nunc de novo insurgit ista haeresis ... » (q. 11 a. 3 n. 2). Er hält viel auf dessen Schrifterklärung, wie wir sahen, bemerkt auch einmal: « Extensive potest esse maius donum intellectus in uno, puta in Augustino, qui plura cognovit de scriptura quam Paulus primus heremita, dato quod ille esset ita iustus » (q. 8 a. 4 n. 4). Hier schätzt er Hieronymus auch hoch und zitiert ihn eifrig. Inhaltlich umstrittene Stellen besonders aus Augustinus überprüft Vitoria mit Gründlichkeit und erläutert sie durch ausführliche andere Zitate zum Vergleich, so Kap. 9 des 1. Buches De civ. Dei wegen der sog. correctio fraterna (q. 23 a. 2 n. 7). Dennoch weiß er wieder: « Nullus est doctor tantae auctoritatis, quin possit errare circa fidem, ut Augustinus et tota Universitas Parisiensis potest errare » (ib.). Er zitiert viele Lateiner und auch viele Griechen unter den Kirchenvätern und Kirchenschriftstellern, von letzteren etwa Origenes, Eusebius von Cäsarea, Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Pseudodionys, den Damaszener, Theophylakt. Es scheint aber nicht, daß er selber die Griechen im Urtext las [2]. (*Schluß folgt.*)

[1] *De Ghellinck*, loc. cit. S. 423 ff.

[2] Auch Aristoteles scheint er nämlich im Urtext nicht zu kennen. Einmal muß er die wahre Bedeutung einer bestimmten lateinischen Wiedergabe eines Aristotelestextes aus 2. Rhetor. feststellen, tut es aber nur durch Vergleichung mit einer andern, verständlicheren lateinischen Übersetzung des gleichen Satzes (q. 36 a. 1 n. 5).

# Literarische Besprechungen

## Ethik

**Th. Bovet: Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen** (Der Mensch und seine Ordnung, Bd. 1). — Bern, Haupt. 1946. 200 SS.

**Th. Bovet: Die Ehe, ihre Krise und Neuwerdung** (Der Mensch und seine Ordnung, Bd. II). — Bern, Haupt. 1946. 250 SS.

**Th. Bovet: Der Glaube, Erstarrung und Erlösung** (Der Mensch und seine Ordnung, Bd. III). — Bern, Haupt. 1947. 266 SS.

Die drei anregenden Bücher des Nervenarztes Th. Bovet, Zürich, gehören engstens zusammen, nicht nur um ihres Gegenstandes willen, der jedesmal der Mensch selbst ist (in seiner Person, in seiner Liebesgemeinschaft, der Ehe, und in seiner Gemeinschaft mit Gott im Glauben), sondern auch um ihrer einheitlichen Gestaltung, um ihres selbigen Blickpunktes willen, von dem aus jedesmal der Gegenstand geschaut und beurteilt wird.

Der erste Band bemüht sich um ein ganzheitliches Verständnis der menschlichen Person, um ihre naturhafte Harmonie, um die Darstellung der Störung dieser ganzheitlichen Struktur in der Krankheit. Mit viel Geschick wird der Gedanke der Einheit im Menschen verfolgt, angefangen von den alten Naturphilosophen bis zu den neuesten naturwissenschaftlichen und biologischen Erkenntnissen, bis hinein in die moderne Ganzheitsphilosophie Heideggers und Binswangers, mit denen der Autor sich schließlich einig erklärt. Gegen den « Dualismus » von Materie und Geist stellt unser Autor die Ganzheit von Leib-Seele.

Aus dem Begriff der Ganzheit werden sodann die inneren Zusammenhänge von Unbewußtem und Bewußtem und die verschiedenen Krankheitsbilder gezeichnet, wird das Werden und Wachsen der Person aufgezeigt, und werden nicht zuletzt dem Arzt praktische Winke einer gesunden Verhalteweise gegenüber dem Patienten gegeben.

Aufbauend auf der im ersten Band gewonnenen Erkenntnis der menschlichen Person, wird im zweiten die Einehe als die einzige naturechte Verbindung von Mann und Frau anerkannt. Wie nach der Lehre des ersten Bandes die Dynamik der menschlichen Ganzheit sich ausspricht in der Nächstenliebe, so wird hier — bei aller Bejahung der menschlichen Triebe — die Liebe als das entscheidende Merkmal herausgestellt, das die Ehe gestaltet : « Es wäre indessen ein Irrtum zu glauben, daß die Ehe *nur* auf dem Geschlechtstrieb beruhte. Sie hat noch eine Wurzel ganz anderer Art : die Nächstenliebe. » « Die Liebe in diesem Sinne beruht nicht auf einem Trieb, sondern sie ist ein Gebot, das der Mensch mit seinem Geist wahrnimmt » (21). Ehe ist darum, wie der Autor (27) betont, etwas ganz anderes als bloße Erlaubnis zum Geschlechtsverkehr. Fern von aller « abstrakten » Betrach-

tung des Menschen, nimmt der Autor den existenten Menschen in seiner ganzheitlichen Struktur, um ihm den Weg zur vollkommenen Ehe zu weisen, die « nicht abgeleitete Theorie », nicht nur « eine Erfüllung », sondern « eine Aufgabe » ist, « die ganz vor uns steht und an unseren schöpferischen Geist appelliert » (25). Von hier aus wird dann die Wirklichkeit der Ehe geschaut : die neue Familie, Mann und Frau, das Erotische in der ehelichen Gemeinschaft, die Frucht dieser Verbindung, und nicht zuletzt die eheliche Krise. Im Hinblick auf die vollkommene Gestaltung der Ehe will der Autor auch das Leben *vor* der Ehe entsprechend gelebt wissen in der Form einer geschlechtlich sauberen und beherrschten Haltung.

Der dritte Band steigt dann hinauf ins Göttliche, nicht zwar um das Göttliche an sich zu betrachten, sondern das Göttliche im Menschen, das Bemühen des Menschen, an Gott zu rühren, seine Hingabe an das Göttliche und seinen Frieden darin, und um anderseits die Abirrungen und Verzerrungen dieser Hingabe in der religiösen « Erstarrung », im Abfall von der « christlichen Freiheit », in der Abwendung von Gott in der Sünde, und um schließlich die entscheidende Tat zu Gott in der Bekehrung, zur Nachfolge Christi, des Erlösers, zu schildern.

Die drei Bücher sind geschrieben aus einer ausgebreiteten Belesenheit der einschlägigen naturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Werke und zeugen von einem edlen Geist, der ehrlich ringt um die Erneuerung einer gottentfremdeten Welt. Der Autor verdient volle Hochachtung. Dennoch fragt der katholische Theologe nach den in den Tiefen des Werkes liegenden Grundverschiedenheiten gegenüber der katholischen Schau. Der Autor wird vielleicht diese Stellungnahme, die von einem dogmatisch gebundenen Christentum aus vorgenommen wird, ablehnen als ein Zeichen religiöser Erstarrung, welche er in seinem dritten Buch so heftig bekämpft. Für ihn ist der Glaube kein Gegenstand der Diskussion, sondern eine existentielle Tat der Nachfolge Christi. Wir sind weit entfernt, die blutige Wirklichkeit der Glaubenstat irgendwie abzustreiten. Dennoch spielt in diesem integralen Glauben, der alles im Menschen erfaßt und vor Gott trägt, der Anfang alles menschlichen Tuns, d. h. die *Erkenntnis*, eine entscheidende Rolle. Nach unserer Auffassung vollzieht sich im christlichen Glauben ein wirklich erkenntnismäßiges — selbstredend von Gottes Autorität und von Gottes Gnade getragenes — Urteil über Göttliches, eingefaßt oder eingefangen in menschliche Begriffe, die ihrerseits um ein Unendliches erweitert sind durch die Offenbarung. Wir sagen nicht, daß damit die ganze Aufgabe des Christen Gott gegenüber vollzogen wäre. Aber wir betonen, daß damit der erste, unumgängliche Anfang gesetzt ist auf dem Wege zu Gott, dem zu uns gekommenen. Weil aber der Glaube als Anfang des neuen Lebens etwas Formulierbares darstellt und darum in Dogmen ausgedrückt wird, darum ist auch der Weg zu Gott und Christus vorgezeichnet in Gesetzen, die nicht angetastet werden dürfen, die heilig gehalten werden müssen, allerdings nur als *Mittel*, den Willen Gottes zu erkennen. Wir können daher die Theorie der Freiheit, welche Bovet entwickelt, nicht annehmen, so sehr sie uns die — übrigens alte katholische Wahrheit — von der Liebe als dem Ziel der Vollkommenheit, wirkungsvoll ins Gedächtnis ruft.

In gleicher Weise wie der Glaube ist auch die *Kirche* etwas Geformtes, wenngleich wir Katholiken genau wissen, daß die Kirche ihre geistigen Arme über den engen Kreis der im leiblich sichtbaren Teil der Kirche zusammengefaßten Christen ausstreckt und alle geistig umgreift, die in Gnade und Wahrheit mit Christus leben. Der Grundsatz « außerhalb der Kirche kein Heil » ist nicht so grob rigoristisch, wie der Autor es vielleicht meint. Aber wir sind überzeugt, daß alles Leben, das durch Gottes gnädige Hand in den « Fernstehenden » geweckt worden ist, Anteil an dem geistigen Leben der sichtbaren Kirche ist und jene mit innerer Gewalt und göttlicher Autorität in die sichtbare Kirche ruft, damit sie sichtbar werden, was sie bereits unsichtbar sind : Glieder der einen Gemeinschaft Christi, als dessen sichtbaren Stellvertreter auf Erden wir den Papst in Rom anerkennen. Der fließende Glaubensbegriff des Autors bringt es auch mit sich, daß alle möglichen Deutungen des Erlöserglaubens (III 208-219), ob naturalistische, religionsgeschichtliche oder auch übernatürliche, zu einem unklaren Gedankengebilde zusammenverwoben werden (cf. III 216 f.). Der Glaube muß eben doch zuerst eine Überzeugung und Weltanschauung sein (was allerdings der Autor (47) ausdrücklich ablehnt, wenngleich er, total gesehen, d. h. als lebendiger Glaube, als gelebter, als in die Tat umgesetzter Glaube, die « konkrete Haltung des ganzen Lebens, die einfach mit dem Jenseits im Alltag ernst macht und damit Gottes Willen verwirklicht » bedeutet.

Ein weiterer grundsätzlicher Unterschied, der die Sicht Bovets von der katholischen unterscheidet, ist der Gedanke der Einheit des Menschen. Auch hier ist Bovet wie in seinem Glaubensbegriff Existentialist. Ihm ist der nun einmal existierende Mensch die Einheit, Einheit des leib-seelischen Daseins, etwa in dem Sinne Heideggers oder Binswangers : « 'Ich bin' bedeutet immer auch 'ich bin mein Leib' mit seiner ganzen Befindlichkeit, bedeutet die Sorge meines Daseins und die Liebe meines Mitseins » (I 50). Die Einheit ist aber nach katholischer Auffassung in ihrer von Gott gedachten Reinheit erst in der endgültigen Befindlichkeit nach der Auferstehung in der Verklärung zu verwirklichen. Vorerst übt der gewaltige Riß seinen verheerenden Einfluß aus, jener vom dogmenlosen Glauben Bovets stark vernachlässigte und übersehene Riß, den die Erbsünde in die menschliche Natur hineingebracht hat. Dieser Riß kann nicht beseitigt werden, indem wir einfach die nun einmal schwer angeschlagene Natur als Grundlage unseres sittlichen Verhaltens in Kauf nehmen und unsere Ethik darauf aufbauen, sondern er fordert uns zum Kampf auf, den niederen Menschen zu bezwingen, der den höheren, um sein ewiges Heil kämpfenden, in Bann halten möchte. So sehr Bovet jeden Kompromiß vermeiden möchte, bedeutet seine Auffassung vom Menschen doch einen Kompromiß, einen naturalistischen Kompromiß mit dem gefallenen Menschen. So edel Bovet über die Ehe denkt, so hoch er von der Keuschheit, namentlich von der vorehelichen Keuschheit spricht, seine Moral über Sexus und Ehe fällt dennoch ins Biologistische ab. Die katholische Ethik ist sich bewußt, daß viele Regungen des Sinnlichen nicht Natur, sondern eben Unnatur sind, die nur in einem, für den Biologen unverständlichen, Opfer überwunden werden kann. Für den Katholiken ist z. B. eine mit künstlichen Verhütungsmitteln betriebene

Beschränkung der Kinderzahl immer unstatthaft, so sehr der sinnliche Trieb sich auflehnen mag und daraus sogenannte verdrängte Komplexe sich bilden mögen. Bovet dagegen glaubt, aufbauend auf dem rein diesseitigen Begriff der menschlichen Einheit, in außergewöhnlichen Fällen der Krankheit und des ungewöhnlichen Notstandes den Eltern den Gebrauch solcher Mittel nicht verwehren (II 169), und, so sehr er auch die voreheliche Keuschheit fordert, in ganz besonderen « Ausnahmefällen » eine gewisse « Probezeit » vor der Ehe für gerechtfertigt halten zu dürfen (II 208). Die katholische Ethik hat ein wirksames Kraftmittel in diesen schweren Opfern : die Gnade Gottes, die stets genügt, welcher man sich allerdings anschließen muß aus ganzer Seele, mit allen Kräften, mit der letzten Hingabe an den gekreuzigten Gottessohn. Daß tatsächlich in sehr vielen — und setzen wir selbst den Fall : in den meisten — Fällen « verdrängte Komplexe » entstehen, ist ein Beweis der menschlichen Schwachheit, ein Beweis des gewaltigen Risses der menschlichen Natur, nicht aber ein Beweis gegen die Gewalt der göttlichen, heilenden Gnade. Oder sollte man aus der geringen Anzahl derer, die nach dem Worte Jesu tatsächlich das ewige Heil erlangen, auf die Schwäche der Erlösergnade Christi schließen dürfen ? Auch in dem heiligsten Menschen wird der Riß niemals behoben und darum immer ein « verdrängter Komplex » feststellbar sein. Was tut dies aber ? Das eben ist das Kreuz, das ein jeder mehr oder weniger mit sich selbst trägt und durch das er in stetem Kampf sein Heil wirkt, damit ihn Gott zu endgültiger Einheit und Harmonie der Natur auferweckt, wenn Er wiederkommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten.

Von hier aus wird der Autor vielleicht ein näheres Verhältnis zur Keuschheitsauffassung des hl. Thomas gewinnen, den er im zweiten Band auf S. 39 zitiert. Wir geben gerne zu, daß das Mittelalter in vielem der Natur allzu viel Gewalt angetan hat. Wir glauben aber, daß die Lehre des hl. Thomas, richtig verstanden, ihre Geltung doch nicht verloren hat. Bovet zitiert II-II 153 art. 1 (der Text steht allerdings im Responsum ad 1), wo Thomas in Hinblick auf die erbsündliche Belastung, auf Grund deren der sinnliche Teil den höheren zu dirigieren versucht, den geschlechtlichen Verkehr dem Tugendleben als in etwa einträglich erklärt, insofern der Geschlechtsverkehr zwar nicht von der Tugend, aber doch vom Gipfel der Tugend, d. h. von der Vollkommenheit der Tugend abhält. Daß aber nach Thomas ein geschlechtliches Leben, das von oben, von der Vernunft her geleitet ist, nicht gegen die christliche Vollkommenheit ist, wird dem Autor das corpus articuli beweisen können, wo Thomas den sittlich geordneten geschlechtlichen Verkehr als ebenso einwandfrei erklärt wie den Genuß der Speise zur Erhaltung von Gesundheit und Leben. Das Responsum ad 2 hätte dem Autor die sichere Aufklärung geben können : « Daß die geschlechtliche Begierde und Freude sich dem Befehl und der Mäßigung der Vernunft nicht unterstellt, bedeutet Strafe der ersten Sünde » (also nicht persönliche Schuld !). « Daraus folgt also nicht, daß jener Akt Sünde sei, sondern daß in jenem Akt etwas wie Strafe ist, welche von der ersten Sünde herrührt » (Resp. ad 3). Wenn dann Bovet ohne Stellenangabe weiter sagt, daß Thomas von Aquin meine, « vor dem Sündenfall habe die Fortpflanzung zwar

wohl durch geschlechtliche Verbindung stattgefunden, aber diese sei frei von sinnlicher Begierde gewesen » (S. 39 f.), dann sei darauf hingewiesen, daß Thomas nicht die Sinnlichkeit als solche, sondern die mißgestaltete und ungeordnete Sinnlichkeit vom Paradieseszustand ausschließt : « deformitas immoderatae concupiscentiae, quae in statu innocentiae non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur » (I 98, 2).

Wir wollen aber nicht abstreiten, daß die Lesung der reichhaltigen Werke unseres Autors für einen Kenner der katholischen Theologie eine Anregung und Befruchtung zu weiterem vertieftem Nachdenken bedeutet. Und wir möchten die edle Gesinnung des Autors nochmals eigens hervorheben, wenngleich wir uns in wesentlichen Lehrstücken, vorab in der grundsätzlichen Sicht der Dinge, weit von ihm entfernen.

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.

**K. Farner : Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin.** (Mensch und Gesellschaft, Bd. 12.) — Bern, Verlag Francke, 1947.

Das im Ganzen (incl. Titelblatt, Indices und Anmerkungen) 141 Seiten umfassende Büchlein hat sich ein weites und problematisches Thema zum Gegenstand gewählt. Es setzt sich als Ziel, « die herrschende Widersprüchlichkeit in der christlichen Eigentumsfrage » zu beleuchten, « unter welchen geschichtlichen Umständen der Eigentumsbegriff des Ur- und Frühchristentums bis zur Hochscholastik » sich gewandelt habe, mit andern Worten : « unter welchen geschichtlichen Umständen und aus welchen Quellen der thomistische Eigentumsbegriff erwachsen ist ».

Farner schildert zunächst kurz den jüdischen Eigentumsbegriff des Alten Testamentes, der auf der Theokratie des Alten Bundes aufbaute, wonach Gott alleiniger Eigentümer von allem sei und der einzelne Mensch nur seinen Anteil von ihm zu leben erhalten habe.

Anschließend spricht Farner von der « Radikalität der Verkündigung Jesu » (23) und meint : « Wo immer man in der christlichen Kirche am Wortlaut des Kerygmas nicht rücksichtslos vorbeigegangen ist, hat sich eine Deutung entweder mehr nach einer rigoristischen Exegese oder mehr nach einer allegorischen hin entwickelt » (23). Die rigoristische leite vornehmlich die ganze Alte Kirche, die allegoristische beherrsche seit Augustin die Verkündigung der Kirche in bewußter oder unbewußter Form. Allerdings sei auch später noch die rigoristische Deutung da und dort durchgedrungen : von den Waldensern zum Poverello von Assisi und den Täufern der Reformationszeit bis hin zum Manne von Jasnaja Polnaja und den « Religiösen Sozialisten » der Gegenwart.

Von den Vätern und Lehrern der Kirche behandelt Farner der Reihe nach : Klemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian, Cyprian, Kommodian, Laktanz, Athanasius, Cyrill von Jerusalem, Asterius, Basilius d. Gr., Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus, Ambrosius, Hieronymus, Augustinus. Wie er in der Urkirche als wesentliche Einstellung den « kommunistischen » Geist findet, so ist er auch hier bemüht, den Kommunismus als Väterlehre herauszustellen.

Das Textmaterial konnte Farner bei O. Schilling finden, nach welchem er auch Seneca zitiert (Anm. 178). Trotzdem kommt Schilling bei Farner schlecht weg, insofern seine Erklärung der Väterlehre mit sarkastischer Kritik bedacht wird. Nicht ohne überhebliches Lächeln spricht Farner von dem « Dominikaner » Schilling, den er dem Benediktiner Morin gegenüberstellt (Anm. 53, vgl. auch SS. 36 u. 99). Schilling war jedoch nicht eine einzige Sekunde seines Lebens Dominikaner !

Der systematische Abriß, der als zweiter Teil folgt, versucht auf zehn Seiten, die Beziehung zwischen römischem und kirchlichem Recht bzgl. der Eigentumsfrage darzutun. Auf den fünf darauf folgenden und letzten Seiten wird sodann der Versuch gemacht, « Prinzipielles über den Eigentumsbegriff bei Thomas von Aquin » zu sagen.

Was die Erklärung der Väterlehre angeht, so sei dem Autor gerne zugestanden, daß die Väter an den meisten Stellen den gemeinschaftlichen (mit Absicht vermeiden wir den vom Autor bevorzugten, durch moderne Gedankengänge belasteten Ausdruck « kommunistisch ») Besitz der irdischen Güter betonen, insofern sie in ihren Warnungen vor rücksichtsloser Güteransammlung auf den Urzustand der menschlichen Natur, wie er im Paradies vor der Sünde bestand, hinwiesen, wo es nach ihrer Ansicht kein Privateigentum gab. Den rhetorischen Eifer ihrer Predigten aber im Sinne der modernen kommunistischen Theorie auszulegen, ist unbedingt abwegig.

Wie dem aber auch sei, Thomas von Aquin ist von Fallner völlig mißverstanden worden. Man kann nicht einfach sagen, daß nach Thomas das Privateigentum « bloß als eine durch menschliche Übereinkunft erfundene menschliche Einrichtung ('adinventio' = 'Hinzuerfindung') und somit als zeitliche, vergängliche, unheilige Einrichtung » definiert worden sei. Das Ius gentium, aus dem Thomas das Privateigentum ableitet, steht dem Ius naturae näher als dem *reinen* positiven Recht (man vergleiche nur I-II 95, 2 u. 4 mit II-II 57, 3 corpus und ad 3). Auch wird die Güteraufteilung in Privatbesitz nicht, wie Farner meint, losgelöst von aller Beziehung zur Sünde betrachtet. Farner hätte zum Responsum 1 in II-II 66, 2 auch das corpus articuli lesen müssen, wo eigentliche Kennzeichen der erbsündlichen Belastung aufgeführt werden. Außerdem hätte ihm I 98, 1 ad 3 Klarheit geben können. Dort stellt Thomas den status naturae lapsae dem status innocentiae gegenüber. Damit behaupten wir aber nicht, daß bei Thomas als einziger Grund des Privateigentums die Sünde gilt !

Als kleine, wohl drucktechnische Unstimmigkeit sei zu S. 33 angemerkt, daß dort dem in Zitat aus Rosadi eine Thomasstelle (II-II 65, 2) angegeben wird, die offenbar mit dem Zusammenhang keine Verbindung hat. Denn an der betreffenden Stelle wird gefragt, ob es den Vätern erlaubt sei, ihre Söhne, und den Herren, ihre Knechte zu schlagen.

Im Ganzen können wir unseren Eindruck über das Büchlein von Farner dahin zusammenfassend formulieren, daß wir bedauern, daß ein an sich begabter Autor, der aber in dieser Materie absoluter Laie ist, ein solches Thema aufgreifen konnte, ohne sich vor der Veröffentlichung von einem Fachmann beraten zu lassen.

Freiburg. *A. F. Utz* O. P.

**E. Welty O. P. : Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit. Aus der Gedankenwelt des hl. Thomas von Aquin.** — Heidelberg, Kerle. 1946. 124 SS.

In einer Zeit wie die heutige, wo die Arbeit so grundverschieden beurteilt und gewertet wird, wo sie vielen so verächtlich erscheint, daß selbst das Wort Arbeiter den Anflug der Geringwertigkeit bekommen hat, wo ganze Scharen notgedrungen sich zu vollständiger Fremdarbeit bequemen müssen, bei der sie nach fremden Plänen und Angaben an fremdem Stoff in fremdem Lokal tätig sind als reine Nur-Lohn-Arbeiter, wo manche die Arbeit bloß nach dem Ertrag und auch da vielfach bloß nach dem Nutzen der Gemeinschaft bemessen und abschätzen, wo anderseits noch mehr Stimmen laut werden, die das Hohe Lied der Arbeit singen und sie als des Menschen letztes und höchstes Ziel hinstellen, wo viele einzig von der Arbeit aus alles beurteilen und regeln wollen : in einer solchen in den äußersten Extremen sich ergehenden Zeit ist es gewiß zu begreifen, daß Welty sich der Mühe unterzogen hat, die Ansicht des größten Denkers des Mittelalters von der Arbeit in kurzem Aufriß uns zu bieten. Sein Studium auf dem Gebiete der Neuordnung hat Verf. zu dieser Untersuchung geführt. Er löst damit ein Versprechen ein, das er den Lesern seines bekannten Werkes : « Die Entscheidung in die Zukunft », gegeben hatte. Es ist zu hoffen, daß alle, die an letztgenanntem Buche Gefallen fanden, auch zu diesem neuen Büchlein greifen werden. Besonderes Interesse wird ihnen abgewinnen, was Thomas von der Handarbeit sagt. Der Aquinate kannte nicht die Grenzen, die diesem Ausdruck heute gezogen sind. Er faßt unter Handarbeit alle Beschäftigung zusammen, bei der sich irgendwelche körperlichen Organe oder Kräfte betätigen, um die von der Natur im Rohzustand gebotenen notwendigen Güter gebrauchsfähig zu machen. Er dehnt sie daher auf alle Berufe und Beschäftigungen aus, in denen der Mensch erlaubterweise seinen Lebensunterhalt sucht. Ihm ist der Dienst des Beamten, die Tätigkeit des Anwaltes und des Arztes ebensogut Handarbeit wie das Schalten des Bauern in Haus und Hof und das Schaffen des Handwerkers und des Taglöhners.

Noch schöner ist, was Thomas von der geistigen Arbeit zu sagen weiß. Ihr gilt, was er in der Summa gegen die Heiden vom Geistigen überhaupt sagt ; und das « ist wirklich einmalig und fast unüberbietbar. Es gehört zu dem, was immer die allerhöchste Anerkennung und Bewunderung seitens der wissenschaftlichen Welt gefunden hat ». Beachtenswert ist, daß diese geistige Arbeit nicht bloß von Fachgelehrten geleistet wird, sondern von allen, die sich um ihr religiös-sittliches Fortschreiten mühen. Es handelt sich da um die höchste und geistigste Arbeit, um das Wissen von Gott und göttlichen Dingen. Mit besonderer Betonung weist Verf. darauf hin, daß der Nur-Lohn-Arbeiter in gewisser Beziehung besser gestellt ist als der Fachgelehrte. Letzterer kann bei seinem Studium nicht ausdrücklich den Gedanken an Gott und göttliche Dinge nachgehen. Das ist dem Fremdarbeiter jedoch in weitem Maße möglich. — Damit wurden einige Punkte herausgehoben, die anlocken können zur Lesung dieses interessanten Büchleins, das zwar nicht immer leicht verständlich ist, das aber die Mühe der besinnlichen Lesung reichlich lohnt.

*H. Wilms* O. P.

## Mariologie.

**G. Hentrich S. J. - R. de Moos S. J. : Petitiones de Assumptione Corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae.** 2 Vol. — Romae, Typis Polyglottis Vaticanis. 1942. XLIII-1061 ; XV-1110 pp.

Die zwei vorliegenden mächtigen Bände, welche eine riesenhafte Arbeit voraussetzen, wollen keine spekulative Verarbeitung, sondern nur eine gründliche Registration sein. Unter diesem Gesichtspunkte haben wir sie zu beurteilen, und sind wir den Verfassern herzlich dankbar für das, was sie uns bieten.

1. Am Schluß des zweiten Bandes wird eine erstmalige Beschreibung der sog. assumptionistischen Bewegung gegeben. Hiermit wollen wir anfangen. Die Königin Isabella von Spanien hat das Verdienst, nach der Definition der Unbefleckten Empfängnis, die Reihe der Petitionisten eröffnet zu haben. Bedeutend war die Antwort Pius IX : « Zu seiner Zeit wird das Geheimnis der Assumptio, welches eine Konsequenz der Immaculata Conceptio ist, definiert werden. » Der Widerstand war aber noch stark. Von den 70 französischen Bischöfen des Vatikanischen Konzils muß man 32 zu den Gegnern einer Definition rechnen. In Deutschland fürchtete Döllinger, daß die Jesuiten, die einen sensationellen Artikel in der « Civiltà Cattolica » geschrieben hatten, auf die Dauer auch dem Probabilismus zur Dogmatisation verhelfen würden. Trotzdem erlangte Vaccari die Unterschrift von 187 Konzilsvätern ; die Hauptliste zählte 113 Namen ; ich möchte bezweifeln, ob davon mehr als 30 aus europäischen Ländern, Italien und Spanien ausgenommen, stammten. Nach einer kurzen Depression infolge einer prudentiellen Weisung des Hl. Offiziums ging die Aktion bald weiter. In den Jahren 1902-1903 leiteten der Franzose P. Renaudin O. S. B. und der Italiener B. Longo eine neue starke Welle ein. Der Modernismus erzielte aber einen Teilerfolg, insofern der Internationale Marianische Kongreß von Freiburg 1902 sich gegen jede Erwartung einer Petition enthielt. Etwas später war Papst Pius X., der große Vorkämpfer gegen den Modernismus, noch nicht zufrieden mit dem Ernst der bis dahin gemachten Studien ; Benedikt XV. hingegen fand, daß die Dogmatisation dieser allgemein geglaubten Wahrheit noch nicht konvenient sei. Immerhin ist aus den Jahren des ersten Weltkrieges das Definitionsgesuch des österreichischen Episkopates (20) zu beachten. Wieder eine neue Welle wurde hervorgerufen durch den panamerikanischen Marianischen Kongreß vom Jahre 1921, durch P. Salvador (1923-1925), P. Longo (1925-1926) und Asaro-Balzar (1929). Mit Freude und berechtigtem Stolze können die Verfasser am Schlusse dieser Geschichte dann auch hinweisen auf ungefähr 3000 Prälaten, 30 000 Priester und Ordensleute, 50 000 Ordensschwestern und 8 000 000 Gläubige, welche bis jetzt ihre Stimme für die Dogmatisierung der Aufnahme Mariens erhoben haben.

2. Aus allen diesen Stimmen interessiert uns besonders diejenige der residierenden Bischöfe, die ja das Hauptkontingent der Teilnehmer eines

eventuellen allgemeinen Konzils ausmachen würden. In mehreren Ländern haben alle Bischöfe sich der Bewegung angeschlossen : so in allen lateinischen Ländern (Spanien, Italien, Portugal, Argentinien, Brasilien), mit wenigen Ausnahmen (die Bischöfe Frankreichs), auch in sechs slavischen oder balkanischen Ländern (Polen, Jugoslavien), in vier anderen europäischen Nationen (Belgien, Österreich, Schweiz, Luxemburg), in vier asiatischen Nationen (Japan, China). — Mehr als die Hälfte (56 %-86 %) hat eine Definition gewünscht in Bolivien (86 %), Syrien (71 %), Frankreich (70 %), Rumänien (60 %), Holland (60 %), Indien (56 %). Nicht einmal die Hälfte meldete sich bis jetzt aus Kanada (47 %), Deutschland (39 %), Irland (25 %), Ungarn (22 %), Rußland (20 %), den Vereinigten Staaten von Nord-Amerika (10 %), England (5 ½ %). Lettland, Palästina und die Slowakei haben noch gar nichts von sich hören lassen. — Im ganzen sind 1859 Petitionen gemacht worden durch 1332 residierende Bischöfe, welche 820 Sedes (d. h. 73 %) der Kirche repräsentieren. — Es wäre uns lieb gewesen, wenn die Verfasser auch den Prozentsatz berechnet hätten von denjenigen Bistümern, deren jetziger Bischof oder doch ein Bischof aus den letzten 25 Jahren eine Petition unterschrieben hat. Es wird z. B. angegeben, daß in Frankreich 61 Sedes sich positiv ausgesprochen haben ; bei einem flüchtigen Vergleich mit dem geographischen Verzeichnis bekommen wir aber den Eindruck, daß davon schätzungsweise kaum 25 aus den letzten 25 Jahren stammen : in dieser Weise käme man dann auf ungefähr 30 % von allen Sedes. In Spanien würde der Unterschied nicht groß sein. In Nord-Amerika dagegen würde man vielleicht von 10 % auf 7 % heruntersinken. Die Endzahl (73 %) würde wahrscheinlich nur in mäßiger Weise, aber doch merklich, reduziert werden. Vielleicht wäre es dann auch besser zu sagen : es ist sicher, daß bei einer eventuellen heutigen Befragung eine moralische Einheit festgestellt würde, anstatt : sie haben sich schon moralisch eindeutig ausgesprochen. Es ist auch bedauernswert, daß die gelehrteren (ich möchte nicht sagen : die kulturell höher stehenden) oder wichtigeren Länder (wie Frankreich, Deutschland, England, Nord-Amerika, um von Rußland noch zu schweigen) so eine bescheidene Stelle in der Endzahl einnehmen ; obwohl diese Konstatierung die Sachlage gar nicht wesentlich ändert, hätten wir sie doch gern von den Verfassern ausgesprochen gesehen.

3. Aus allen diesen Petitionen möchten wir drei wichtige hervorheben.

Die 113 Prälaten der vatikanischen Hauptliste (welche wahrscheinlich auf einer genialen Intuition der Jesuiten Hunter und Botalla beruht) beziehen, kraft Gen. 3, 15, den Sieg Christi auf Maria ; dieser Sieg aber hat drei integrierende Teile, nämlich den Sieg über die Sünde (Unbefleckte Empfängnis), über die Konkupiszenz (Jungfräulichkeit) und über den Tod (Assumptio). Diese Idee hat später einen großen Einfluß ausgeübt. Auch findet man später öfters die von der genannten Liste hinzugefügten rationes theologicae aus der Mutterschaft, der Jungfräulichkeit, der außergewöhnlichen Heiligkeit, der Verbindung mit dem göttlichen Sohn und aus dessen Liebe. — Die österreichischen Bischöfe sagen (1917) einerseits, daß die über Maria explicite geoffenbarten Wahrheiten sich auf drei beschränken : die göttliche Mutterschaft, die Jungfräulichkeit, die außergewöhnliche Gnaden-

fülle. Andererseits erklären sie, daß die Assumptio formaliter implicite enthalten ist: erstens in der göttlichen Mutterschaft, in der Jungfräulichkeit, in der unbefleckt-heiligen Gnadenfülle, zweitens in dem dreifachen vollständigen Sieg Mariens, drittens in ihrer Stellung als Arche und Braut. Wenn wir uns nicht täuschen, zwingt die innere Logik dieser Petition anzunehmen, daß Mutter und Arche gleichgesetzt wird, ebenfalls Siegerin und Braut, und schließlich auch einigermaßen unbefleckte Gnadenfülle (Segnungsfülle) und vollständiger Sieg. — Der Episkopat von Chile (1939) darf auch besonders erwähnt werden: er will eine formell-implizite geoffenbarte Assumptio sehen in Gen. 3, 15 und Lucas (Sieg und Segnungsfülle) und einen rein-theologischen Beweis aus der Unbefleckten Empfängnis.

4. Sehr interessant ist das Gesamtverzeichnis der in den verschiedenen Petitionen angeführten Beweise. Vielleicht könnte man die Beweise aus der Heiligen Schrift und die, welche als rationes theologicae bezeichnet werden, folgendermaßen *schematisch* darstellen.

Die Unsterblichkeit Mariens wird abgeleitet:

| | |
|---|---|
| I. Aus der *Mutterschaft* als dem vorherrschenden Prinzip der Mariologie. Sie bietet aber abstrakt genommen nur einen höchsten Konvenienzgrund. | |
| 1. Man kann sie *objektiv* betrachten | 337 Petitionen |
| *a*) als göttliche Mutterschaft, | |
| *b*) insofern das unsterbliche Fleisch Christi aus ihr genommen ist. | |
| 2. Es folgt aus ihr die Liebe Christi | 155 Petitionen |
| II. Weil Mutter, ist sie moralisch mit Christus vereinigt | 160 Petitionen |
| und außergewöhnlich heilig | 196 Petitionen |
| Beides klar ausgedrückt in den biblischen Daten | |
| der allseitigen Begnadigung | 149 Petitionen |
| des vollständigen Sieges | 144 Petitionen |
| Dieser Sieg und Begnadigung schließt ein Befreiung von Sünden | |
| In Maria selbst | |
| Unbefleckte Empfängnis | 171 Petitionen |
| Von ihr abhängig: Jungfräulichkeit | 183 Petitionen |
| In Bezug auf die Menschen: Miterlöserin | 149 Petitionen |
| Es kommt hinzu ihre Würde als Königin der Engel | 115 Petitionen |

Nach unserer Auffassung gibt die Mutterschaft, abstrakt gefaßt, einen Konvenienzgrund, während sie konkret gefaßt zusammen genommen werden muß mit dem, was aus ihr folgt. Die Gnadenfülle und der Sieg geben eine formell-implizite Offenbarung der Assumptio, ihre zwei Elemente: Jungfräulichkeit und Unbefleckte Empfängnis (besonders diese letzte, obschon selber nur implizit geoffenbart), bieten eine ratio theologica certa. Über die Sicherheit der folgenden Beweise wagen wir nicht, uns momentan auszusprechen.

Um das Schema zu vervollständigen, kann man, bei der Bezogenheit von Maria auf uns, unsere Bezogenheit auf sie mithineinbeziehen: wir verehren keine marianischen Reliquien und auch kein Grab Mariens, also

(ex 149) ist Maria unsterblich (mit unsterblich meinen wir hier wie oben : nicht von den Banden des Todes gefangen gehalten).

Möge die peinlich genaue Arbeit Hentrichs und de Moos viele Theologen anregen zu weiterer spekulativer Begründung, besonders wenn wir den von Pius X. verlangten Ernst auch heute noch nicht erreicht hätten. Dann werden die Verfasser sich in ihrer Liebe zu Maria reichlich belohnt wissen.

Nijmegen. *A. Maltha* O. P.

**Marcello da Gaggio Montano O. F. M. Cap. : Dottrina Bonaventuriana sul peccato originale.** — Bologna, Tipografia S. Giuseppe. 1943. 223 pp.

Vorliegende Arbeit ist eine Doktordissertation der Päpstlichen Universität Gregoriana und will als solche bewertet werden. Der behandelte Gegenstand ist ohne Zweifel einer Untersuchung würdig, und die angeführten Quellen und die Literatur zeigen, daß der Verfasser mit wissenschaftlichem Ernst und Fleiß an die Sache heranging. Die Forschungen in deutscher und englischer Sprache sind freilich unberücksichtigt geblieben.

Die Arbeit wird in die folgenden vier Kapitel aufgeteilt : Dasein der Erbsünde, Wesen der Erbsünde, Freiwilligkeit und Übertragung der Erbsünde, Strafen und Nachlaß der Erbsünde. Überall wird mehr rein positiv die Lehre des hl. Bonaventura geboten und dargestellt, als gezeigt, inwieweit seine Lehre über jene der früheren Theologen hinausgeht. Da und dort geschieht dies zwar auch, doch wohl kaum genügend, da die Größe eines Geistes sich gerade hierin offenbart. Diesbezüglich hätte der Autor die von ihm selbst als « vero modello del genere » beurteilte Monographie von P. Kors O. P., La justice primitive et le péché originel d'après saint Thomas (vgl. *diese* Zeitschrift, I, 1923, S. 83-87) mehr zum Vorbild nehmen können. Umso ergiebiger kommt St. Bonaventura selbst zum Worte, der die Lehre vom Urstand und von der Erbsünde in alle Verästelungen behandelt hat. So meint der seraphische Doktor, im Stande der Unschuld wären an Zahl gleich viel männliche und weibliche Kinder gezeugt worden (In II sent. d. XX a. unic. q. 1, pg. 485-487).

Wesentlich aber ist für Bonaventuras Lehre, daß er annimmt, Gott hätte den Menschen im Zustand der (« Praeter-)Naturalia », der Urgerechtigkeit geschaffen, und erst später ihm die heiligmachende Gnade verliehen (vgl. S. 75, 94 ff.), jedoch *vor* dem Sündenfalle. Was den Sitz oder das Substrat der Urgerechtigkeit und der heiligmachenden Gnade betrifft, ist zu sagen, daß Bonaventura sie nicht in die Substanz der Seele, sondern in ihre Potenzen verlegt (In II sent. d. XXVII a. 1 q. 2 ; d. XXXI a. 1 q. 2 ; d. XXVI a. unic. q. 5), womit er sich von Thomas distanziert. Mit ungewöhnlicher Schärfe verteidigt der seraphische Lehrer seine Ansicht, und zwar besonders dadurch, daß nach ihm die heiligmachende Gnade und die eingegossenen Tugenden sich unterscheiden « realiter sed sola comparatione et secundum esse », sowie sich Licht und erleuchtete Farbe unterscheiden. Nach Bonaventura bildet die Urgerechtigkeit nur eine mittelbare Disposition zur heiligmachenden Gnade, nach dem Aquinaten aber eine nächste

und wirksamere Disposition. Nach Bonaventura hat die Gnade ihren Sitz im freien Willen, nach Thomas im Wesen der Seele selbst. Nach beiden besteht die Erbsünde wesentlich in der Beraubung der Urgerechtigkeit und nicht unmittelbar der heiligmachenden Gnade ; nach beiden ist die Begierlichkeit, der « fomes peccati » ein wesentliches Element, das Materialelement der Sünde, und nicht bloße Pönalität, ein Resultat, das schon Bittremieux in seiner Abhandlung « La distinction entre la justice originelle et la grâce sanctifiante d'après saint Thomas d'Aquin » ausführlich dokumentiert dargelegt hat.

Im Zusammenhange berührt der Verfasser auch die Frage, ob Bonaventura die Erbsündlosigkeit Mariens gelehrt habe, und kommt zum Ergebnis, nach dem seraphischen Lehrer sei Maria mit der Erbsünde behaftet gewesen, aber vor ihrer Geburt davon befreit und bei der Empfängnis Christi auch von der Begierlichkeit befreit worden.

Nachdem der Autor am Ende seiner Studie Bonaventuras Erbsündenlehre kurz zusammengefaßt hat, schreibt er : « Il Serafico Dottore quindi, ci sembra poterlo affermare con piena oggettività, non è stato solamente un ottimo assertore e difensore del dogma del peccato originale, ma ha ancora contribuito in un modo eminente ad una sempre più esauriente esposizione dottrinale del dogma stesso. Il suo apporto alla teologia della colpa d'origine merita d'esser maggiormente valutato, apprezzato » (S. 217). Diesen Worten darf man wohl ganz zustimmen ; nur hätten wir gewünscht, daß der Verfasser am Schlusse seiner Forschung uns eine Übersicht über das Gemeingut und über die Sonderheiten der Erbsündenlehre des Doctor Seraphicus geboten hätte.

Rom. *B. Mathis* O. F. M. Cap.

## Geschichte des Thomismus

**Acta Pont. Academiae Romanae S. Thomae Aq. et Religionis Catholicae.** Nova series, Vol. VIII. — Romae, Apud sedem Academiae S. Thomae (Palazzo della Cancelleria Ap.). 1943. 370 pp.

Id. Vol. IX. ibid. 1944. 308 pp.

Id. Vol. X. ibid. 1945. 308 pp.

Id. Vol. XI. Romae, « Studium ». 1945. 248 pp.

Die von Leo XIII. ins Leben gerufene Römische Thomasakademie veröffentlichte seit dem ersten Jahre ihres Bestehens (1880) eine Zeitschrift : L'Accademia Romana di San Tommaso d'Aquino. Im Jahre 1890 wurde dieselbe mit der von der Bologneser Thomasakademie herausgegebenen Zeitschrift, La scienza italiana, vereinigt, die jedoch 1895 ihr Erscheinen einstellte. Seitdem hatte die Römische Thomasakademie kein eigenes Organ mehr. Erst in jüngster Zeit trat sie wieder durch die gelegentliche Veröffentlichung der in Studienwochen oder bei Kongressen vorgetragenen Referate hervor (1924 : Acta Hebdomadae Thomisticae ; 1925 : Acta primi Congressus Thomistici Internationalis ; 1931 : Acta Hebdomadae Augusti-

nianae-Thomisticae). Seit der Neuorganisierung der Römischen Thomasakademie durch Papst Pius XI. im Jahre 1934 hat sie, unter der tatkräftigen und zielbewußten Leitung ihres Sekretärs, P. Charles Boyer S. J., die jährliche Veröffentlichung ihrer Acta wieder aufgenommen. Jeder Band gliedert sich im allgemeinen in drei Teile : der erste (Dissertationes) bietet die öffentlichen Vorträge und Abhandlungen der Akademiker, der zweite (Relationes et discussiones) die Referate mit anschließender Diskussion, die in den privaten Sitzungen der Akademie abgehalten werden (zu diesen Sitzungen werden seit einigen Jahren regelmäßig auch Professoren der verschiedenen römischen Institute eingeladen), der dritte (De rebus Academiae) enthält Geschäftliches, Chronik usw. Band III enthält die Vorträge und Referate des zweiten internationalen Thomistenkongresses (November 1936). Es seien hier die Titel der vier letzten Bände angeführt, die den hohen wissenschaftlichen Wert dieser Jahrbücher und das Wirken der Akademie veranschaulichen.

Band VIII (Akte des Jahres 1941-42) : *G. Busnelli* S. J., Il dubbio di Dante sulla predestinazione (7-48). *G. La Pira*, I problemi della persona umana (49-76). *M. Browne* O. P., Verità logica e Verità critica (77-91). *M. Grabmann*, Thomae de Claxton O. P. (ca. 1400) : Quaestiones de distinctione inter esse et essentiam reali atque de analogia entis (92-153 ; zwei bisher unedierte Texte). *C. Fabro* C. P. S., L'esistenzialismo (154-191). *P. Parente*, L'egemonia dinamica della persona (192-198). *G. Stanghetti*, Recenti critiche all'ilemorfismo (199-208 ; Kritik der Stellungnahme C. Ottavianos zu dieser Lehre). *A. Rozwadowski* S. J., De duplici limitatione actus in doctrina S. Thomae (209-236). *A. Landgraf*, Die Wirkung der Taufe im Fictus und im Contritus nach der Lehre der Frühscholastik (237-348). *C. Boyer* S. J., Eclaircissement sur la sensation. Réponse à M. Carmelo Ottaviano (349-356). De rebus Academiae (357-368).

Band IX (Akte des Jahres 1942-43) : Der Band beginnt mit einer sehr interessanten Reihe von Vorträgen über die heutigen philosophischen Strömungen in Italien. *P. Dezza* S. J., Il neotomismo (7-24). *N. Petruzzellis*, I problemi dell'idealismo e il pensiero cristiano (25-52). *G. Stanghetti*, Da S. Tommaso a Max Planck (53-84). *F. Carnelutti*, La certezza del diritto (85-97). *V. M. Kuiper* O. P., Aspetti dell'esistenzialismo (99-123). Von diesen fünf interessanten Vorträgen verdient besonders der letzte, über die neueste philosophische Strömung, Beobachtung. *A. Landgraf*, Das Axiom « Verbum assumpsit carnem mediante anima » in der Frühscholastik (127-152). *R. Garrigou-Lagrange* O. P., La notion pragmatiste de la vérité et ses conséquences en théologie (153-178). *M. Cordovani* O. P., Il cittadino e lo stato nella filosofia di S. Tommaso d'Aquino (179-192). *U. Bonamartini*, La pronunzia del Tetragramma secondo Alessio Simmaco Mazzocchi e Gregorio Ugdulena (193-224). *P. Parente*, La « Relatio quaedam » a cui S. Tommaso riduce la creazione (225-241). *C. Fabro*, Esistenzialismo e realismo (242-263 ; wichtige Studie über den Existenzialismus als Fortsetzung desselben Themas im VIII. Band).

Band X und XI enthalten die Arbeiten und Diskussionen der römischen Thomasakademie der Jahre 1944 und 1945. Wie in den vorher-

gehenden Bänden werden auch hier wichtige Fragen erörtert und im Sinn der thomistischen Lehre gelöst. Besonders eingehend wird das Problem des Wissenschaftscharakters der Theologie in zwei Artikeln behandelt (G. M. Roschini O. S. M., La teologia è veramente scienza? Bd. X, 47-132, R. Gagnebet O. P., La théologie de S. Thomas, science aristotélicienne de Dieu, Bd. XI, 203-230), welche mit dem anschließenden Meinungsaustausch zwischen mehreren Professoren der verschiedensten theologischen Schulen helles Licht auf dieses aktuelle Thema werfen. Hervorzuheben ist auch der vorzügliche Vortrag von P. C. Boyer S. J., Le corps du premier homme et l'évolution (Bd. X, 230-254), in welchem die neuesten Ergebnisse der Deszendenztheorie im Licht der katholischen Lehre besprochen werden. Bd. XI enthält einen Konferenzenzyklus über die menschliche Person in religiöser, moralischer, politischer und wirtschaftlicher Beziehung, welcher von der ICAS (Istituto Cattolico di Attività Sociale) im Verein mit der Thomasakademie 1945 veranstaltet wurde. Nie wohl wurde das Problem « Mensch » mit solchem Eifer besprochen als gerade in unseren Tagen. Deshalb sollten diese Untersuchungen, die die katholische Lehre über die menschliche Persönlichkeit unter Auswertung der neuesten päpstlichen Dokumente darstellen, weiteste Beachtung finden.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

**Vernon J. Bourke : Thomistic Bibliography 1920-1940**. (The Modern Schoolman, vol. XXI Suppl.) — St. Louis, Missouri. 1945. 312 SS.

Seit der Veröffentlichung der Bibliographie Thomiste (1921) durch P. Mandonnet und J. Destrez und der periodischen Fortsetzung derselben im Bulletin Thomiste (seit 1924) ist das Auffinden der thomistischen Literatur grundsätzlich leicht gemacht. Dazu kommt noch, daß mehrere thomistische Zeitschriften die einschlägige Literatur auf philosophischem, theologischem und historischem Gebiet regelmäßig erfassen und bekanntgeben. (Siehe vor allem die thomistische Literaturschau in dieser Zeitschrift seit 1926, nicht bloß im Jahrg. 1935, wie B. unter Nr. 1006 angibt.) Da aber nicht jeder sich diese bibliographischen Hilfsmittel verschaffen kann, so ist jeder weitere Beitrag, der das Auffinden der Literatur erleichtert und weiteren Kreisen zugänglich macht, eine durchaus willkommene Gabe. Das gilt auch von der vorliegenden « Thomistischen Bibliographie », welche diejenige von Mandonnet-Destrez in handlicher Form weiterführt.

Die Einleitung bietet, nach den notwendigen Ausführungen über Zweck und Anlage des Buches, kurze Angaben über das Leben und die Werke des hl. Thomas und eine vollständige, chronologisch geordnete Liste seiner Schriften mit Verweis auf die Hauptausgaben derselben. Zur Gliederung der eigentlichen Bibliographie wurde in dankenswerter Weise die Einteilung Mandonnets beibehalten, so daß diese Bibliographie als eine Ergänzung derjenigen von 1921 angesehen werden darf.

Vollständigkeit ist, wie B. (S. 2) bemerkt, nicht angestrebt, und wie wir feststellen konnten, auch nicht erreicht worden. Es wäre dies jedoch

unter Benutzung der bestehenden Zeitschriften ein nicht zu schwieriges Unternehmen gewesen. B. hebt eigens hervor (ibid.), daß er viele der aufgeführten Werke nicht persönlich gesehen hat. Er scheint dieselben auch nicht immer inhaltlich, aus Rezensionen wenigstens zu kennen, und bei der Aufnahme einer Arbeit nur den Titel in Betracht gezogen zu haben. So z. B. ist unter Nr. 6299 der Artikel von *B. Nardi*, Il preteso tomismo di Sigieri di Brabante, aufgeführt, jedoch nicht das Werk von *F. Van Steenberghen*, Siger de Brabant, Bd. 1 (1921), durch welches es veranlaßt wurde. Auch die Akademie-Arbeit von *F. Van Steenberghen*, La vie et les oeuvres de Siger de Brant (1937), welches viel neues Material für das Thomas-Studium bietet, fehlt. Konsequenz wurde nicht immer durchgeführt : Übersetzungen wurden bald zusammen mit dem Original angegeben (z. B. Nr. 3164), bald unter eigener Nummer (z. B. Nr. 1553-54-55 ; 2006-2007). Werke wurden unter verschiedenen Abteilungen mehrmals vollständig aufgezählt (z. B. *Joannes a S. Thoma*, Cursus Philosophicus, dreimal : Nr. 2218, 2492, 6434), was nicht erfordert gewesen wäre ; ein kurzer Hinweis auf die erste Nummer hätte genügt. Unter Nr. 4424 ist als selbständige Arbeit eine Rezension des unter Nr. 4515 aufgeführten Werkes verzeichnet. Als Indizes bietet B. ein Autorenverzeichnis, ein Verzeichnis der anonymen Werke, sowie ein solches der Zeitschriften und Sammlungen. Leider fehlt jedes Sachverzeichnis, das jedoch zum leichten und schnellen Auffinden der Literatur, vornehmlich auf doktrinärem Gebiet, unumgänglich notwendig ist und leicht nach dem Muster des Bulletin Thomiste hergestellt hätte werden können.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

**M. Grabmann : Guglielmo di Moerbeke O. P. il traduttore delle opere di Aristotele.** (I papi del Duecento e l'Aristotelismo II.) — Miscellanea Historiae Pontificiae XI. — Roma, Pont. Università Gregoriana. 1946. XII-194 pp.

Dieses neue Werk von Prof. Grabmann, das der Übersetzungstätigkeit Wilhelms von Moebeke gewidmet ist, bildet den zweiten Teil seiner Geschichte des Aristotelismus in dessen Beziehungen zu den Päpsten des 13. Jahrhunderts (siehe Divus Thomas 19 [1941] 453, Rez. des 1. Teiles). Diese äußere Eingliederung des Bandes weist schon darauf hin, daß G. der weitverbreiteten Ansicht, nach welcher Wilhelm von Moerbeke seine aristotelischen Übersetzungen auf Geheiß der Päpste unternommen hat, zustimmt. Die Päpste hielten im 13. Jahrhundert ein wachsames Auge auf die Universitäten, besonders auf jene von Paris, um mit aller Sorgfalt die Orthodoxie zu bewahren. Eine Tatsache aber steht fest : die Aristotelesschriften verbreiteten sich immer mehr um die Mitte des Jahrhunderts, trotz der voraufgegangenen päpstlichen Verbote. Dazu kommen noch, von 1230 ab, die Averroëskommentare. Schon unter Alexander IV. (1254-61) macht sich der Einfluß der averroistischen Lehre von der Einheit des Intellektes bemerkbar, da dieser Papst Albert den Großen beauftragt, dieselbe zu widerlegen. An der Kurie Urbans IV. (1261-64) in Orvieto, welcher der Philosophie

großes Interesse entgegenbrachte, begegnen sich Thomas von Aquin und Wilhelm von Moerbeke. In der nachfolgenden Zeit schreibt Thomas seine großen Kommentare zu den Hauptwerken des Aristoteles, während Wilhelm « ad instantiam fratris Thomae » eine rege Übersetzungstätigkeit entfaltet. Nichts ist natürlicher als anzunehmen, daß beide Dominikaner auf Befehl des Papstes handeln. Das setzt eine Wandlung in der päpstlichen « Aristoteles-Politik » voraus : da die voraufgegangene negative Einstellung so gut wie nichts genutzt hat, wird nun durch wortgetreue Übersetzung und literale Kommentierung von seiten eines zuverlässigen Theologen versucht, Aristoteles unschädlich zu machen. Der vorliegende Band behandelt das Werk Wilhelms von Moerbeke ; ein abschließender dritter Band wird der Tätigkeit des hl. Thomas gewidmet werden.

Im 1. Kap. behandelt G. das Leben Wilhelms von Moerbeke, der päpstlicher Pönitentiar und später Erzbischof von Korinth war und 1286 starb. Mit Meisterhand zeichnet der Verf. eine biographische Skizze, in welcher Echtes von Unechtem, das geschichtlich Erwiesene von dem, das als bloße Möglichkeit von manchen Autoren angenommen wurde, kritisch geschieden wird. Eine kurze ergänzende Note von P. M.-H. Laurent O. P. (S. 194) weist darauf hin, daß Gregor X. Wilhelm von Moerbeke auch diplomatische Missionen anvertraute. Das 2. Kap. behandelt im einzelnen die Übersetzungen, die Wilhelm auf Bitten des hl. Thomas entweder neu aus dem Griechischen anfertigte oder durchsah und verbesserte. Das « ad instantiam fratris Thomae » bezieht G. nicht bloß auf die Aristotelesbücher, sondern auch auf die griechischen Kommentare zum Stagiriten des Ammonios, Simplikios, Alexander von Aphrodisien, Themistios und Johannes Philoponos, sowie auf die Schriften des Proklos. In diesem Kapitel vor allem kommt die erstaunliche Gelehrsamkeit Prof. Gs. zum Ausdruck. Unzählige Angaben aus Hss. der verschiedensten Bibliotheken, denen G. in jahrzehntelanger, unermüdlicher Forschung ihre Geheimnisse abgerungen hat, werden hier geboten. Dazu wird die gesamte einschlägige Literatur aufgeführt, so daß dieses Buch ein unentbehrliches Hilfsmittel für die Erforschung des lateinischen Aristoteles ist.

Das Manuskript des Buches war schon 1942 abgeschlossen und an die Herausgeber gesandt worden. Umständehalber konnte es erst 1946 veröffentlicht werden. Die italienische Übersetzung aus dem Deutschen besorgte Mgr. A. Parisella von der Konzilskongregation. Leider konnte der Verf. weder die Übersetzung noch die Druckbogen durchsehen. Die Herausgeber sagen zwar im Vorwort, daß mit größtmöglicher Sorgfalt alle Zitate nachgeprüft und der italienische Text mehrmals mit dem deutschen Original verglichen wurde. Anscheinend geschah das aber nicht durch einen Fachmann. Daher viele bedauerliche Versehen, z. B. : S. 48 Z. 17, *statt* Commento a Nicomacho, *lies* Commento all'Etica a Nic. ; S. 63 Z. 19, *statt* Cod. XII lect. 7, *lies* Libro XII lect. 7 ; S. 65 Z. 15, *statt* 1253, *lies* 1323 (Kanonisation des hl. Thomas) ; S. 65 Z. 19, *statt* G. Carnefice, *lies* G. Carnificis ; S. 70 Z. 9, *statt* nei commenti ad Aristotele, *lies* nei Commenti di Averroè ad Aristotele ; S. 79 Z. 6, *statt* proporzionalmente, *lies* relativamente. Von den zahlreichen Zitaten, die der Verfasser anbringt, wurden

die französischen, englischen und flämischen (S. 42, n. 92) in der Originalsprache gelassen, die deutschen dagegen übersetzt. Weshalb wohl ? Wir fragen uns überhaupt : weshalb wurde das Buch ins Italienische übertragen und nicht in deutscher Sprache veröffentlicht, da die Sammlung « Miscellanea Historiae Pontificiae » schon mehrere Bände auf deutsch herausgegeben hat ?

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

**J. de Ghellinck S. J. : L'essor de la littérature latine au XII^e siècle.** 2 Vol. (Museum Lessianum, Section historique, 4 et 5.) — Bruxelles, Edition Universelle. 1946. VIII-232 ; 356 pp.

P. de Ghellinck hat sich verpflichtet, im Rahmen der Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses (Paris, Bloud et Gay) die lateinische Literatur des Mittelalters darzustellen. Die zwei ersten Bändchen sind bereits 1939 erschienen und führen bis auf Anselm von Canterbury (*J. de Ghellinck*, Littérature latine au moyen âge. I. Depuis les origines jusqu'à la fin de la renaissance carolingienne. 192 SS. II. De la renaissance carolingienne à S. Anselme. 192 SS.). Ein drittes Bändchen von gleichem Umfang sollte das Werk abschließen und also die lateinische Literatur des 12., 13. und 14. Jahrhunderts begreifen. Bei der Vorbereitung dieses Teiles, der auf dem beschränkten Raum von 200 SS. Kleinformat kaum mehr als eine Skizze bieten konnte, wuchs das Material begreiflicherweise in solchem Maße an, daß der Verf. sich vorderhand entschloß, das vorliegende große Werk über die lateinische Literatur im 12. Jahrhundert zu veröffentlichen. Wir sind ihm für dieses Unternehmen zu großem Dank verpflichtet und begrüßen diese überaus wertvolle Synthese, die einer der besten Kenner der mittelalterlichen Literatur, besonders jener des 12. Jahrhunderts, uns darbietet. Leider war de G. durch die heutigen wirtschaftlichen Verhältnisse gezwungen, auf die Veröffentlichung der wissenschaftlichen Unterlage, wie Quellenangaben, Zitate usw., zu verzichten und die Bibliographie auf ein Minimum einzuschränken. Letztere beschränkt sich, außer einer einleitenden Gesamtübersicht (Bd. I, S. 19-32), bei jedem einzelnen Abschnitt auf die Angabe der Texteditionen und einer Auswahl der wichtigsten Studien. Die Darstellung gewinnt dadurch an Fluß und wird vielleicht gerade durch diesen Umstand, den der Forscher bedauert, von einem größeren Leserkreis begrüßt werden.

Das Werk behandelt die gesamte lateinische Literatur des 12. Jahrhunderts und ist nach den verschiedenen literarischen Gattungen eingeteilt. Es war nicht die Absicht des Verf., in erster Linie die Entwicklung der philosophisch-theologischen Literatur der Frühscholastik darzustellen, sondern philologisches Interesse lag im Vordergrund. Doch weil der Verf. selbst Theologe und genialer Forscher der Scholastik ist, so wird natürlich die theologische Literatur mit tiefer Kenntnis und großer Gründlichkeit erörtert. Das geschieht vor allem im 1. und 4. Kap. « Le groupe scolaire. Théologie, Philosophie, Droit » (Bd. I, S. 33-108), behandelt die Schriftsteller, die für die Geschichte der Scholastik von größter Bedeutung sind : Anselm von

Canterbury, Abaelard, die Schulen von St. Viktor, von Chartres und Poitiers, Petrus Lombardus, die Sententiarier und Summisten, die Schrifterklärer, die Juristen- und Kanonistenschule von Bologna. Für jeden Autor bietet de G. in gedrängter Form die Lebensdaten, das literarische Werk mit den Hauptproblemen, die sich daran knüpfen. Im 4. Kap. « Le groupe strictement didactique et ses instruments de travail. Dictionnaires, Traductions, Livres scolaires » (Bd. II, S. 7-88), kommt die für die Hochscholastik so wichtige Übersetzungstätigkeit ausführlich zur Darstellung, die nicht bloß Aristoteles und die philosophische Literatur, sondern auch patristische Werke zugänglich macht.

Wenn wir diese zwei Kapitel als von besonderer Bedeutung hervorheben, so soll das nicht heißen, daß wir den Inhalt der übrigen unterschätzen. Die heute immer höher gewertete monastische Literatur des 12. Jahrhunderts — Bernard und die Zisterzienser, Benediktiner und Chorherren — wird im 3 Kap. erörtert (Bd. I, S. 173-230). Wertvoll ist auch die Zusammenstellung der historischen Literatur der Chronisten und Hagiographen (5. Kap., Bd. II, S. 80-163). Im 6. Kap. kommt schließlich die dichterische Tätigkeit zur Aussprache (Bd. II, S. 199-299).

Das schöne Werk de Gs. weist im einzelnen nach, wie sehr dem 12. Jahrhundert die Bezeichnung « Renaissance » zukommt. Literarisches Interesse, gewählte Ausdrucksform steht auf allen Gebieten bei der Tiefe des Inhalts im Vordergrund. Demgegenüber bedeutet das 13. Jahrhundert einen Niedergang. Das sozusagen gänzliche Fehlen der aristotelischen Philosophie bewirkt, daß die Literatur des 12. Jahrhunderts sich mehr der Patristik angleicht, die in den großen Schriftstellern, Anselm, Bernard, Rupert von Deutz, Wilhelm von St. Thierry, wieder auflebt. Deshalb hat der ganze literarische Reichtum des 12. Jahrhunderts einen großen Eigenwert, der leider nur zu oft unterschätzt wird. P. de G. verdanken wir, daß diese « Ungerechtigkeit » wieder ausgeglichen wird.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

# Aushöhlung oder Dynamik des Eigentumsbegriffes?

Von Dr. Arthur Fridolin UTZ O. P.

Während die einen sich nicht genug tun können, in allem wissenschaftlichen Reden und Schreiben sich auf Thomas zu berufen, glauben die andern, es sei doch ein eitles Unterfangen, alte, abstrakte Kategorien auf eine veränderte Welterfahrung anwenden zu wollen. Allzu bekannt ist der Kampf, der um die Hieb- und Stichfestigkeit der thomistischen Naturphilosophie geht. Bislang hatte man, abgesehen von kleinen Plänkeleien, mehr oder weniger die Ethik von diesem Kampf ausgenommen, indem man die Ethik, inkl. der Soziologie des hl. Thomas als ein 'Kabinettstück' des Aquinaten ansah. Doch wird nun neuerdings daran gewaltig gerüttelt, daß es scheint, es könne nichts mehr übrig bleiben von dem, was Thomas über die Gesellschaft und über die ethische Seite der Wirtschaft geschrieben hat. In seinem ohne Zweifel sehr anregenden und wegen seiner Klarheit anzuerkennenden Buche « Katholische Sozialpolitik am Scheideweg » (Graz - Wien 1947) hat Jos. Dobretsberger die Gesellschafts- und Wirtschaftsethik des hl. Thomas (allerdings ohne Stellenangaben !) einer scharfen Kritik unterzogen. Er nennt dabei (S. 53) die Soziallehre den schwächsten Teil in der Moraltheologie des hl. Thomas, da er die Landwirtschaft vernachlässigt und seine Empfehlung auf die mittelalterliche Stadtwirtschaft zu sehr zugespitzt habe. Im Anschluß daran wird dann auch die überlieferte katholische Soziallehre überhaupt ordentlich hergenommen : « Infolge zu stark traditioneller Anlehnung an Thomas trägt auch die gegenwärtige Soziallehre des Katholizismus die Spuren mittelalterlicher Einrichtungen und Problematik an sich ; sie ist daher in die heutigen Verhältnisse nur mit gewaltigen Verdrehungen anwendbar. In der Agrarpolitik, zum Beispiel, finden sich feudale Elemente, wie die 'Bindung an die Scholle', in der Sozialpolitik klingen patriarchalische Vorstellungen aus der Zeit der Zünfte an, in der Gewerbepolitik überwiegt der mittelständische Zug. Die berufsständische Ordnung, von der die

Enzyklika 'Quadragesimo anno' spricht, greift auf die gebundene Wirtschaftsform des Mittelalters zurück» (53 f.).

Es ist hier nicht unsere Absicht, eine Besprechung zu Dobrechtsbergers Buch zu schreiben. Es sind der Probleme zu viele, die er aufgreift, und zwar mit Recht, die aber anderseits in der gebotenen Darstellung nochmals einer Betrachtung von höherer, wir meinen philosophischer, Seite bedürfen, bis ein abgeschlossenes Urteil über Wert und Unwert der Soziallehre des hl. Thomas gefällt werden kann. Dobretsberger ist übrigens nur das Sprachrohr der vielen Wirtschaftler und Politiker, die es für eine Unmöglichkeit halten, die alten Begriffe auf die neuen Verhältnisse der Wirtschaft und Politik anzuwenden. Was uns im Augenblick interessiert, ist der Eigentumsbegriff des hl. Thomas, den Dobretsberger mit sozusagen dem gesamten Denken der heutigen Wirtschaftler als ausgehöhlt, als leere Hülle betrachtet, als Wort ohne Inhalt, weil es diese Form des Eigentums heute nicht mehr gibt oder nicht mehr geben darf. Vielleicht tut diese Überlegung auch den Überlieferungsphilosophen gut als ehrliche und gründliche Gewissenserforschung, ob sie sich genug der Mühe unterzogen haben, die ethischen Grundzüge von den konkreten Anwendungen des mittelalterlichen Denkens säuberlich zu scheiden. Dies ist gerade in der Ethik wichtig, da nach Thomas die Moral ins konkrete Leben strebt und nur in der möglichst konkreten Anwendung ihre Vollendung findet (Vorwort zu II-II). Als guter Moraltheologe konnte darum Thomas das Zeitgebundene nicht übergehen. Ein anregendes Beispiel solcher unterscheidender und scheidender Betrachtung wäre z. B. auch die Auffassung des hl. Thomas vom Handel und vom Zins.

## Das Eigentum und die neue Wirtschaftslage

In den Christen lebte bislang allgemein die Vorstellung, die durch den Kampf der Kirche gegen den Kommunismus noch bestärkt wurde, daß das Eigentum etwas Heiliges und Unantastbares sei. Was einer besitzt, ist sein Eigentum, das niemand, auch nicht der Staat angreifen darf, ohne an Gottes Ordnung zu freveln. Diese Einprägung der Heiligkeit des Eigentums schloß allerdings die ebenso einprägsame Predigt an die Besitzenden nicht aus, durch Almosen aus dem Überfluß und durch Leistung der gerechtgeforderten Abgaben mitzuhelfen an der Linderung allgemeiner Not. Dem Reichen wird diese Pflicht gegenüber dem Nächsten psychologisch in etwa schmackhaft gemacht durch den

Hinweis, daß der Reichtum für sein eigenes Seelenleben eher hindernd als fördernd sei, da leichter ein Kamel durch ein Nadelöhr komme als ein Reicher ins Himmelreich.

Das Unantastbar-, das dem fremden Zugriff Entzogensein des Privateigentums war damit nicht behoben, auch nicht durch die scharfen Predigten der Kirchenväter, etwa des hl. Basilius oder des hl. Chrysostomus, die im Hinblick auf die allen Menschen geltende Zweckbestimmung der irdischen Dinge dem Reichen vorhielten, daß der Rock im Schrank dem Armen gehöre. Solches Reden sollte eine Geißel für die Reichen sein, keineswegs aber ein Hinweis für die Armen, sich das ihm Zustehende selbstmächtig zu holen oder auch nur einzufordern. Ja, selbst wenn auch diese Konzession mitgedacht worden wäre, dann galt doch das Eigentum, das nicht Überfluß war, sondern zum standesgemäßen Leben gehörte, als eigene Rechtssphäre, unantastbar wie die Seele des Menschen, der Verfügung des Besitzenden unterworfen wie die Entschließungen des freien Willens. Der Mittelstand wurde damit im sozialen Leben zum privilegierten und unumstrittenen Träger eigener Rechte. So war und blieb es, namentlich in der mittelalterlichen Zeit des Handwerks und des bäuerlichen Lebens. Die Beschneidung des Eigentums geschah rein quantitativ, entsprechend dem Maß, das zum Leben nötig war oder über diese Notwendigkeit hinaus lag. Der Grund solcher Bemessung war die Zweckhaftigkeit des Eigentums: Erhaltung und Sicherung des Lebens. Wer sich Geld borgte, tat es, um sein Dasein sichern zu können. Darum war es grob sündhaft, für geliehenes Geld Zins zu nehmen.

Seit der Industrialisierung der Wirtschaft dagegen wird das Eigentum auch noch zum Produktionsfaktor. Der konsumorientierte Zweck tritt mit dem Ansteigen der Industrie mehr und mehr hinter die erwerbsorientierte Funktion des Eigentums zurück. Der Zins wird aus der Ausnützung der Notlage des Schuldners zum Anteil am Mehrprodukt, das durch die Kapitalbenützung erreicht wird. Der Kredit bringt erhöhten Beschäftigungsgrad der Wirtschaft, erhöhte Lohnsumme und Verbilligung der Erzeugnisse und wirft zu guter Letzt zum Dank einen Prozentsatz als Zins dem Kapitalbesitzer zu.

Mit dieser Verlagerung des Eigentums in den gesamtwirtschaftlichen Prozeß hinein mußte sich notwendig auch die Bindung des Eigentums wandeln. Nicht nur das *quantitative* Maß von konsumorientierten Gütern, sondern vor allem das *qualitative* Umgehen mit dem Eigenbesitz im Wirtschaftsprozeß mußte mehr und mehr einer Kontrolle unterzogen

werden. Die industrielle Produktion mit ihrer weitverzweigten Arbeitsteilung und dem naturnotwendigen Drang in den Großbetrieb konnte nicht einfach sich selbst überlassen bleiben, da sie, einseitig und unausgeglichen betrieben, verhängnisvolle Krisen und damit Arbeits- und Brotlosigkeit vieler heraufbeschwören und hiermit den erstrangigen Auftrag der irdischen Güter hintansetzen würde, nämlich dem Leben, d. h. der Bedarfsdeckung zu dienen.

Außer dieser neuen (sachlich der Bedarfsdeckung zwar untergeordneten) Rolle des Eigentums, nämlich erhöhter Produktion zu dienen, brachte die Industrialisierung und die mit ihr wesentlich verbundene kapitalistische Wirtschaftsweise eine ebenso neue Art von Eigentumserwerb : die Spekulation, welche die Teilhabe einer großen Anzahl von Einzelkreditstellern und Mitbeteiligten möglich machte, und so den Großbetrieb mächtig vorandrängte, so daß die Verwaltung nicht mehr in den Händen der Besitzer, sondern von vertraglich verpflichteten Direktoren ruhte. Das bedeutet aber zugleich eine erhöhte Verantwortung vor der Allgemeinheit, wie sie der handwerksmäßige Betrieb in seinen geschäftlichen Beschlüssen nicht kennen konnte (Dobretsberger 113).

So scheint schon rein theoretisch, d. h. einfach aus der Industrialisierung und ihrer unvermeidbaren wirtschaftlichen Umwelt das Eigentum im Kern getroffen, nämlich in der freien Verfügung und Verwaltung, die gemäß der traditionellen Lehre das ausmachen, was das Privateigentum als solches auszeichnet. Mit andern Worten : der alte Eigentumsbegriff erscheint ausgehöhlt, unanwendbar auf unsere moderne Wirtschaft, wenigstens auf unsere groß industrialisierte Wirtschaft.

Dazu kommt noch die praktische Entwicklung, welche die moderne Wirtschaft genommen hat und welche die Frage aufruft, ob im einzelnen dies oder jenes Eigentum einen gerechten Erwerbstitel besitze. Das freie Spekulations-'Recht' hatte, namentlich im 19. Jahrhundert, manchem Unternehmer eine Unsumme von Eigentum in die Hand gespielt, die unbedingt als unsozial erworben bezeichnet werden muß. Die schweren sozialen Störungen und Ungerechtigkeiten belegen dies mit handgreiflichen Beispielen : Landflucht, Wohnungselend, Untergang ganzer Erwerbszweige, Massenarbeitslosigkeit (vgl. Dobretsberger 114 f.).

Dazu kommt noch die Erwägung, daß die Schutzzölle, die den einen Opfer und Verzicht abfordern, den andern Nutzen und Bewahrung des Eigentums bringen. Gewiß kann man daraus nicht etwa schließen, daß mit dem Schutz, den der Staat dem Privateigentum gewährt, dieses

auch Staatsgut würde. Der Schutz der privaten Rechte gehört mit zur Aufgabe einer geordneten politischen Autorität. Das Gemeinwohl, für welches der Staat da ist, umgreift auch das Wohl und die Rechtssicherheit der einzelnen. Immerhin aber bedeutet der Schutz, den ein Gemeinwesen nicht ohne Opfer vieler dem einzelnen Privatgut gewährt, eine erhöhte Verpflichtung des Privateigentums dem Ganzen gegenüber. Vollends gilt dies von jenem Privateigentum, das seine Erhaltung staatlichen Subventionen verdankt, also von innen her, d. h. in seiner Substanz dem Ganzen verpflichtet ist.

Die Entwicklung scheint in natürlichem Verlauf immer mehr auf eine auch im Verfügungsrecht stark gebundene Eigentumsordnung hinzustreben, auf eine Gebundenheit, die nicht nur die Großbetriebe, sondern auch den Besitz des Mittelstandes erfaßt.

Ist aber der traditionelle katholische Eigentumsbegriff fähig, solcher Entwicklung sich anzupassen ? Dobretsberger (a. a. O. 115) verneint dies mit dem Hinweis, daß die rein quantitative Betrachtung der Besitzverhältnisse « die typisch klein-bürgerliche Grundhaltung » ausmache, die sich wie ein roter Faden durch alle Kapitel der katholischen Eigentumslehre ziehe : « Immer wieder begegnen wir als Kernpunkt des katholischen Sozialideals der Forderung : Mittlerer Wohlstand, dessen sich der Katholik ohne Einschränkung erfreuen darf, aber Kampf gegen die großen Vermögen auf der einen, gegen die proletarische Besitzlosigkeit auf der andern Seite. Dieser Standpunkt ist völlig unlogisch. Die Besitzpflichten gelten für den kleinen Eigentümer ebenso wie für den großen, warum also den Kleinbürger davon ausnehmen ? Die Mittelstandspolitik legt sich wie Fußangeln an jede durchgreifende Sozialreform » (a. a. O. 116).

Ob der moderne Großbetrieb das wirtschaftspolitisch zu erstrebende Ideal sei oder nicht, kann uns hier nicht beschäftigen. Ob das gesamte wirtschaftliche und soziale Leben nur nach Rentabilität und materieller Verbreiterung beurteilt und eingerichtet werden soll, oder ob nicht gerade der etwas freizügigere und gesunde gutbürgerliche Mittelstand Lebenswerte (vorab religiöse !) zu sichern imstande sei, die unerrechenbar sind, dennoch aber nicht weniger zur Substanz des menschlichen Daseins gehören, sei nur als Frage zur Überlegung erwähnt. (Gerade der Mittelstand hat sich bisher als der große, nicht versagende Garant religiöser Institutionen erwiesen.) Auch darf man berechtigterweise fragen, ob nicht gerade der freie Mittelstand die sicherste Waffe gegen einen drohenden Kollektivismus sei. Es ist dies allerdings eine mehr praktische

Frage, insofern wohl auch die einzig auf Großbetriebe eingestellte und gelenkte Wirtschaft mit Sicherungen versehen werden könnte, die vor der Gefahr des Kollektivismus und der absoluten Materialisierung des Lebens bewahren könnten (!?). Uns kümmert im Augenblick die grundsätzlichere Frage, ob der alte Eigentumsbegriff so ungelenk sei, daß er auf eine vom Gemeinwohl her geleitete Wirtschaftsform nicht mehr passe, sondern restlos ausgehöhlt werden müsse, um nur noch den Namen dafür herzugeben. Und da es immer Thomas von Aquin ist, der für den alten Eigentumsbegriff als Autorität angerufen und angegriffen wird, seien im folgenden die Gedanken des Heiligen von Aquin über Gebundenheit und Freiheit in Verfügung und Verwaltung des Eigentums in großen Zügen dargestellt.

## Die Grundzüge des alten Eigentumsbegriffes

Thomas (II-II 66, 2) sieht das Verhalten des Menschen den äußeren Gütern gegenüber in einer doppelten Handlungsweise ausgedrückt: 1. Der einzelne Mensch hat die Gewalt, sich Güter zu besorgen und sie zu verwalten. 2. Es steht ihm zu, sie zu gebrauchen. Freier Erwerb und freies Verfügen einerseits wird also unterschieden vom Gebrauch der Güter anderseits. Man hat diese Gliederung späterhin weiter ausgebaut, indem man vier Rechtstitel unterschied, gemäß denen etwas der Verfügungsgewalt unterstellt sein kann: 1. Das Recht freier Verfügung über die Substanz des Guten, worunter auch das völlige Konsumptionsrecht begriffen wird; 2. das Nutzrecht, das nur den Gebrauch der Sache gewährt, während die Substanz und die Früchte dem eigentlichen Eigentümer zufallen; 3. das Nießungsrecht; 4. das Besitzrecht, d. h. das Recht, die Sache für sich zurückzubehalten. Diese Betrachtungsweise geht bereits vom berechtigten Privateigentum aus und richtet das Augenmerk auf die verschiedenen Titel, die etwa in eigener Abmachung vom Obereigentümer freiwillig abgetrennt werden können. Der Ansatz der Unterscheidung des hl. Thomas beginnt weiter oben, beginnt dort, wo die äußeren Güter dieser Welt dem Menschen erstmalig begegnen oder gegenübergestellt werden und wo die ethische, praktische Vernunft sich fragt: welche Rechte kann ich mir über diese Güter zu eigen machen, und welche Verpflichtungen übernehme ich bei der Aneignung der Eigenrechte? Von dieser Betrachtungsweise müssen wir ausgehen, um den wahren Begriff der alten Eigentumsauffassung zu bekommen. Den beiden Begriffen weist Thomas je eine

verschiedene Funktion zu, dem ersten (potestas procurandi et dispensandi) mehr Gewalt im Sinne von Rechtsfreiheit, dem zweiten mehr gebundenes und verpflichtetes Umgehen mit den irdischen Dingen. Im einzelnen bedürfen die Begriffe besonderer Erläuterung.

In dem Begriff der *Gewalt* liegt ohne Zweifel ein Moment der Freiheit und Selbstbestimmung, nichts jedoch von Freizügigkeit und Ungebundenheit. Es ergeht dieser Art von freier Bestimmung nicht anders als der Freiheit in der Ethik überhaupt (und jede willentliche Freiheit ist wesentlich ein ethischer Begriff). « Daß einer etwas zu tun die Gewalt habe, besagt nicht, er könne etwas unerlaubt tun » (II-II 187, 3). Damit ist auch die Gewalt, sich in stetem Fleiß Güter zu besorgen, von vornherein begrenzt, entsprechend der einer jeden menschlichen Handlung gesetzten Begrenzung durch die menschliche Vernunft, das vielfältig normierte Gewissen. Nach Thomas ist Sünde des Geizes nicht nur, wenn einer seinen Überfluß krampfhaft zurückhält, sondern auch, wenn er « mehr, als ihm gebührt, *erwirbt* » (II-II 118, 1 ad 2).

In dem lat. Wort « *dispensatio* » (= Verwaltung) liegt nichts von der freien Verfügung des dem römischen Recht unterschobenen « Gebrauchens und Mißbrauchens ». Thomas sieht in der Verwaltung das gerechte Zuteilen : « Die Verwaltung besagt im eigentlichen Sinne die Zumessung von etwas Gemeinsamem auf die einzelnen ; darum wird auch der Leiter der Familie Verwalter genannt, insofern er jedem Glied der Familie mit Gewicht und Maß sowohl Beschäftigung wie auch das zum Leben Notwendige zuteilt. » [1]

Unter *Gebrauch* versteht Thomas das Indienstnehmen eines Gegenstandes zu irgendeinem Zweck des menschlichen Lebens, sei dies nun in Form des Verbrauchens bezgl. der Konsumptionsgüter oder des Verausgabens beim Geld (II-II 117, 4), sei es in Form des einfachen Benützens, wie dies bei den nichtkonsumptionsfähigen Gütern der Fall ist, wie etwa beim Bewohnen eines Hauses (II-II 78, 1).

Von der Gewalt, sich Güter zu besorgen und sie zu verwalten, meint nun Thomas, es sei besser, ja sogar notwendig für das menschliche Leben, wenn jeder einzelne sich selbst seinen Teil besorge und verwalte, weil nur so Überwindung der Trägheit und des fahrlässigen Umganges mit den Dingen erreicht und der soziale Friede gewährleistet

[1] I-II 97, 4 ; cf. II-II 88, 10 : « Die Verwaltung bezeichnet offenbar eine gewisse abgewogene Austeilung oder Zuwendung von etwas Gemeinsamem an die [Teile], die unter ihm enthalten sind. Auf diese Weise sagt man, es würde jemand die Speise der Familie verwalten. »

sei (II-II 66, 2). Thomas weiß um die auf Erden unheilbaren Gebrechen, welche die menschliche Natur durch den Fall des ersten Menschen erlitten hat. Er weiß sehr wohl, daß der Sinn der irdischen Güter, von dem er in II-II 66, 1 gesprochen hat, nämlich dem Menschen zu dienen, also seinem Gebrauch unterstellt zu sein, nur in der Ordnung der Privateigentumsordnung verwirklicht werden kann, d. h. indem der einzelne Mensch selbst sorgt um die für ihn nötigen Güter, und indem er in persönlichem Entscheid die von ihm erworbenen Güter verwaltet nach verantwortungsvollem Gewissen. Dabei vergißt er aber nicht, daß die Güter von Gott dem Menschen überhaupt, also allen Menschen unterstellt wurden, damit alle durch ihren Gebrauch leben und ihr Heil wirken. Darum redet er dem Eigentümer eindringlich ins Gewissen, daß die Güter, was den Gebrauch angeht, eine naturhafte Tendenz haben, allen zu dienen : « Das andere, was dem Menschen hinsichtlich der äußeren Dinge zusteht, ist deren Gebrauch. Und diesbezüglich soll der Mensch die äußeren Güter nicht als sein eigen ansehen, sondern als gemeinsam, um sie so bei Notlage der andern leicht mitzuteilen. Darum sagt der Apostel I Tim. 17 : « Den Reichen dieser Welt befiehl, leicht mitzuteilen, teilnehmen zu lassen » (II-II 66, 2). Allzu voreilig hat man diese Stelle im Sinne des Kommunismus ausgelegt, als seien nach Thomas die einmal rechtlich erworbenen überschüssigen Güter, was ihren Gebrauch angeht, *rechtlich* Gemeingut [1]. Aus der Tatsache, daß der Mensch wirklicher Herr seiner Güter sei, schließt nämlich Thomas : « Er kann sein Eigentum gebrauchen, wie er will » (Quodl. VI, 12). Das soll im Zusammenhang heißen, daß der Nächste mit keinem Rechtstitel gegen den Eigentümer auftreten kann. Dennoch ist auch dieser freie Gebrauch an moralische Normen gebunden, so daß einer Sünde begeht « bei nicht geordnetem Gebrauch, entweder durch zuviel, wenn er das Eigentum unnütz zu unzulässigen Zwecken verbraucht, durch zu wenig, wenn er es nicht verwendet, wo er es sollte » (a. a. O.). Diese Pflicht, die Güter in geordneter Weise zu gebrauchen, rührt aber nach Thomas nicht nur daher, weil der Mensch in jeglicher Handlung sich auf sein eigenes Lebensziel ausrichten muß, sondern wird auch von seiten der Güter selbst gefordert, die ihrer Natur nach trotz der einmal menschlich notwendig gewordenen Aufteilung in Privatbesitz dem

[1] Sie sind dem Bedürftigen geschuldet (II-II 66, 7). Aber der rechtliche *Besitzer* schuldet sie, und zwar auf Grund der *naturrechtlichen Hinordnung* der Güter *auf den Menschen überhaupt*, die nicht direkt auf diesen oder jenen Menschen oder Staat geht.

Nutzen aller dienen sollen, damit alle ausreichend zu leben haben. « Nach der *naturgemäßen*, von der göttlichen Vorsehung eingesetzten Ordnung, sind die niederen Güter dahin ausgerichtet, daß aus ihnen der Notdurft der Menschen abgeholfen werde. Darum wird durch die aus menschlichem Recht [1] hervorgehende Aufteilung und Aneignung der Güter keineswegs die Forderung unterbunden, aus solchen Gütern der Notdurft des Menschen abzuhelfen. Darum werden die Güter, die jemand im Überfluß besitzt, dem Unterhalt der Armen geschuldet (debentur) » (II-II 66, 7 ; vgl. II-II 87, 1 ad 6). Doch ist die Verteilung nach Thomas dem Urteil des Besitzers anheimgegeben, in der Weise, daß er sich den Bedürftigen aussuchen kann, da aus seinem Überfluß nicht allen geholfen werden kann : « Da aber viele Not leiden und da man aus demselben Gut nicht allen zu Hilfe kommen kann, ist die Verwaltung der eigenen Güter dem Gutdünken eines jeden überlassen, damit er aus ihnen den Notleidenden helfe » (a. a. O.).

Im Zusammenhang mit unserer Frage ist wichtig, daß Thomas sowohl Erwerb wie Verwaltung wie auch den Gebrauch der irdischen Güter sittlich belastet, insofern jegliches menschliche Handeln seine sittlichen Normen, gemessen am letzten Ziel des Menschen, hat, und daß Thomas außerdem vom Gebrauch der Güter her noch eine besondere sittliche Pflicht dem Besitzer auferlegt, deswegen nämlich, weil die Güter dieser Erde allen Menschen die Existenz sichern sollen, d. h. ihr Nutzen niemandem vorenthalten werden darf, der in Not ist. Grundtendenz der Güter ist : Versorgung aller Menschen mit ausreichenden Lebensgütern. Diese *muß* gewährleistet sein auf Grund des Naturrechtes, wenngleich dem einzelnen Besitzer noch Spielraum freigegeben wird, innerhalb dessen er sein Verwaltungsrecht als Herr ausüben kann, nämlich in der Wahl dessen, dem geholfen werden soll.

Was ist daran Zeitgebundenes im Hinblick auf die wirtschaftliche Ordnung des Mittelalters ? Vielleicht das, daß Thomas sehr ausdrücklich vom Überfluß spricht, und demnach anscheinend den Grundstock des Privateigentums, sofern es für ein standesgemäßes Leben notwendig ist, nicht antastet ?

Es ist nun wahr, daß bei Thomas der quantitative Überfluß im Mittelpunkt der Frage steht, wo es um die Verpflichtungen dem Näch-

[1] Es sei nur beiläufig darauf hingewiesen, daß Thomas mit diesen Worten die Ordnung des Privateigentums nicht dem gesatzten Recht unterordnet, wie wir es heute verstehen. Es handelt sich hier um das *ius gentium* (vgl. Näheres in meinem demnächst erscheinenden Buch über das Eigentum).

sten gegenüber geht. Diesen Überfluß bestimmt Thomas entsprechend der « Person » des Besitzers, dessen eigenem Bedürfnis und Stellung: « Ich nenne überflüssig nicht nur im Hinblick auf ihn [den Besitzer] selbst, etwa dasjenige, was das dem einzelnen Notwendige übersteigt, sondern auch im Hinblick auf die andern, für die er zu sorgen hat. Im Hinblick auf diese spricht man vom Notwendigen für die 'Person', insofern 'Person' die gesellschaftliche Stellung (dignitas) einschließt. Denn ein jeder muß zunächst für sich selbst und für diejenigen sorgen, die ihm anvertraut sind, und dann vom Übrigen der Notdurft der andern abhelfen, wie auch die Natur zuerst für sich zur Erhaltung des eigenen Körpers aufnimmt, was im Dienste der Nährkraft notwendig ist, das Überflüssige aber abgibt zur Zeugung eines andern durch die zeugende Kraft » (II-II 32, 5). Dieses der Einzelperson und ihren sozialen Aufgaben nicht mehr Notwendige, also Überflüssige wird von Thomas sogar ziemlich weitherzig ausgelegt, insofern unter dem Notwendigen nicht etwa nur das zur Fristung des Lebens und zur Erfüllung der Berufspflichten gerade Ausreichende, sondern darüber hinaus auch das dem Stande 'Geziemende' begriffen wird: « Als notwendig gilt etwas, ohne welches das Leben nicht der Stellung und dem Stand der eigenen Person und der andern ihr anvertrauten Personen geziemend eingerichtet werden kann » (II-II 32, 6). Von diesem 'Notwendigen' Almosen auszuteilen, so meint Thomas, sei nicht Gebot, sondern nur ein Rat, denn niemand sei gehalten, 'ungeziemend', d. h. nicht standesgemäß zu leben (a. a. O.). Anderseits weist Thomas (II-II 32, 5 ad 3) darauf hin, daß diese Sorge um ein standesgemäßes Leben auf eine möglichst weite Zukunft und unter Ausschaltung jeglichen nur denkbaren Risikos übertrieben und unmoralisch sei. Das Notwendige und das Überflüssige seien zu bestimmen nach den gemäß vernünftigem Urteil voraussichtlichen Möglichkeiten, die im Leben allgemein gegeben sind (a. a. O.).

Bei all dem kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß Thomas noch die gutbürgerlichen Eigentumsverhältnisse des Mittelalters im Auge hat mit dem wohl pflichtgemäßen, aber nichtsdestoweniger freien Verfügen über den Überfluß und der sozusagen völligen Unbelastetheit des mittelständigen Besitzes.

Dagegen lasse man nicht außer acht, daß Thomas, ganz abgesehen von jedem Überfluß, jedes Eigentum sozial belastet, wo auf der andern Seite äußerste Not vorliegt, d. h. wo der Nächste zur Linderung seiner äußersten Not gerade auf die Hilfe dieses oder jenes Besitzers angewiesen ist (II-II 32, 5), ausgenommen jene Güter, die dem Besitzer

zur notwendigsten Lebensfristung für sich oder die Seinen unentbehrlich sind (II-II 32, 6). Dieser Gedanke ruht in dem Angelpunkt der gesamten Eigentumslehre des hl. Thomas, in der Lehre, daß jeder Eigentumserwerb nur eine Erfüllung der metaphysischen Ordnung sein soll, in welcher von Natur die irdischen Güter und der Mensch im gesamten stehen. Die irdischen Güter sollen nach Thomas dem Menschen als solchem, also nicht diesem und jenem, sondern allen Menschen dienen. Der Mensch seinerseits soll sie in Dienst nehmen, indem er sie *gebraucht*, um als Mensch zu leben, personal und sozial. Daß die irdischen Güter *naturrechtlich* allen Menschen zugewiesen sind, ist von Thomas wahrhaftig ausdrücklich genug betont (II-II 66, 7). Die sorgliche Abtrennung der Güter des einen von denen des andern ist nach ihm einzig ein aus dem Naturrecht vernünftigerweise abgeleitetes Erfordernis (ius gentium), dem naturrechtlichen Zweck der Dinge auf friedliche und geordnete Weise, d. h. der Menschheit im gesamten zur Erfüllung des Lebenssinnes zu verhelfen. So gibt es nach Thomas überhaupt kein Privateigentum, das gegen das Gemeinwohl und die Menschenrechte der andern verstoßen könnte.

Von diesem überzeitlichen Ursinn der irdischen Güter her hat Thomas die damals noch rein quantitativ regulierbare Eigentumsordnung betrachtet. Mit dem Wandel der Zeit, mit der neuen Funktion des Eigentums in Erwerb und industrieller Produktion wechseln die Lasten und Beschränkungen, die dem einzelnen Besitzer aufgebürdet werden müssen. Diese neuen Probleme zu lösen, braucht es keinen neuen Eigentumsbegriff, sondern nur die klare Erkenntnis, worin der eigentliche Zweck der irdischen Güter besteht. Und diesen hat Thomas so klar aufgezeigt wie kein zweiter. Sein Ordnungsprinzip des freien Verfügens beruht zwar auf dem (übrigens nicht aus der Welt zu schaffenden) ius gentium ; es wird aber von dem noch unwandelbareren Naturrecht genormt, von dem das ius gentium nur eine praktische Schlußfolgerung ist, so daß es keine wirtschaftliche Entwicklung geben kann, die mit dem metaphysisch ethischen Eigentumsbegriff des heiligen Thomas aufräumen müßte. Ein gewisses freies Verfügen wird man nie aus der Welt schaffen können, ohne die gesellschaftliche Ordnung zu stören. Wie weit das freie Verfügen eingeschränkt werden muß, bestimmt die den irdischen Gütern von Natur gegebene Zielstrebigkeit, der Menschheit, also dem Wohle aller zu dienen. Das sind die Grundtatsachen des Eigentumsbegriffes des hl. Thomas, ohne welche auch die noch so vorangetriebene Wirtschaft nicht auskommen kann. Nicht revolutio-

näre Aushöhlung des alten Eigentumsbegriffes, sondern stetige Entwicklung des reichlich dynamischen alten Eigentumsbegriffes ist uns vonnöten. Nur so werden wir bewahrt vor einer überstürzten Vergemeinsamung des Eigentums und der damit verbundenen Staatsomnipotenz und Diktatur des Proletariates, die dem arbeitenden Menschen ebenso wenig das Heil bringt wie die Diktatur des kapitalistischen Großbesitzers.

# Einblicke in die Unterrichtsweise des Franz de Vitoria O. P.

Von Dr. C. ZIMARA S. M. B.

*(Schluß)*

## III.

Von Vitoria wurde erzählt, er habe sich einmal mit einem seiner Kollegen im Lehrkörper zu Salamanca also verglichen : « Magister Diego de Astudillo weiß mehr als ich, aber er versteht es nicht so gut wie ich, seine Ware zu verkaufen. »[1] Das durfte er sich wohl ohne Verletzung der Bescheidenheit erlauben, wenn Melchior Cano ihm das Zeugnis ausstellte, der gewesen zu sein, « quem summum theologiae praeceptorem Hispania Dei singulari munere accepit »[2]. Derselbe, gewiß anspruchsvolle Cano sagte, unter Vitorias Schülern könne es vielleicht solche geben, die ihn einmal an Wissen übertreffen werden, aber zehn von den gelehrtesten zusammengenommen würden seine Größe als Lehrer nicht erreichen[3]. Trigos Nachschriften verraten außer Belesenheit und Zeitgemäßheit noch andere Grundlagen dieses didaktischen Geschickes und Erfolges : darunter die **praktische Einstellung,** sowie die **lebendige Ursprünglichkeit,** ferner eine von hohem, die ganze Persönlichkeit durchdringendem Ethos getragene, mutige **geistige Ehrlichkeit.**

Die praktische Einstellung Vitorias hängt nicht bloß zusammen mit dem vorwiegend praktischen Stoff der Secunda secundae, der den Gegenstand des hier veröffentlichten Unterrichtes bildet. In seiner Art der Behandlung und Darbietung zeigt sich vielmehr, auch abgesehen vom Grade unmittelbarer Lebensnähe der Fragen als solcher, ein trefflich *praktischer Blick,* wie ein instinktiver Sinn, ein *Gespür für das im Leben Brauchbare,* für die der konkreten Wirklichkeit entsprechende Fragestellung und Lösung, eine Abneigung gegen « graue Theo-

[1] *Getino,* El Maestro Fr. Francisco de Vitoria, S. 52.
[2] De locis theol., 13, prooemium.
[3] *Getino,* Op. cit., S. 66.

rie », die andersgeartete Geister je nachdem selbst in die an sich praktischen Anliegen « hineinzaubern », gar mit der Illusion, ebendas sei eminent praktisch, was sie da ausgetüftelt haben. Vitoria macht sich lustig über Prediger, die den Gläubigen theologische Disputationen vorzujonglieren für gut finden. Nach Darlegung der Fälle, wann Glaubensdisputationen etwa gegen verwirrungstiftende Irrlehren am Platze seien und wer sie zu halten habe, erklärt er : « Ex quo sequitur contra istos praedicatores qui in suggestu praedicant et adducunt ibi plures rationes ad probandum Trinitatem, et similiter ad probandum quod usura est illicita, et alias ad probandum quod est licita ; et fit ita quod audientes melius intelligunt rationes in contrarium et credunt. Et alii recitant opiniones, et tandem dicunt : haec est opinio sancti Thomae, aut Scoti, sed mea opinio est ista. Mirum est quod audientes non magis credent Scoto et aliis doctoribus quam ipsi praedicatori. Non est dubium quin perperam fit, quia illud non conducit ad utilitatem auditorum, et propterea in sermone non opus est quod opiniones recitentur » (q. 10. a. 7). Bei der Frage, ob ungebildete Gläubige die im Glaubensbekenntnis vorkommenden Wahrheiten alle in ausdrücklicher Bestimmtheit zu halten hätten oder einzelne davon bloß implicite, erwähnt er verschiedene Meinungen der Theologen und urteilt alsdann über die strengere so : « Contra : ergo damnatis rusticos omnes. Ad hoc argumentum dico quod non intelligitur quod omnes obligantur a saber de coro omnes articulos, nec requiritur quod numerent eos per ordinem. Bonum esset quod illos scirent, non tamen est necessarium. Satis est quod interrogati sciant distincte respondere, ita quod si quaeratur ab illis an Christus natus est ex virgine, dicant quod sic ; et si quaeratur an fuerit natus ex non virgine, dicant quod non. Secundo dico quod, dato quod sint obligati ad credendum illos, non tamen debent illos divinare, porque se los han de predicar y enseñar, quia fides ex auditu est ; et ideo dato quod teneantur credere, non tamen possunt divinare eos. Si ergo iste rusticus audiat curam (= « curatum », Pfarrer) praedicantem et facit quod communiter fit in Ecclesia, et ignoret, iam non imputabitur ei. Si tamen aliquis ex culpa sua et negligentia non vult adire ecclesiam et audire sermones et ignorat, certe ignorabitur, ut dicit Paulus, quia imputabitur ei ... Si tamen audit missas et sermones, et non scit illos (articulos fidei) quia sibi non praedicaverunt, non sibi imputabitur, sed episcopo, qui non dedit ei bonum pastorem, vel si dedit, imputabitur ipsi parocho negligenter se habenti circa oves sibi commissas » (q. 2. a. 8. n. 7). Zur

Reaktion gegen die um sich greifenden lutherischen Ideen will er umso intensivere Predigt über die Kontroverspunkte, in einer dem Volke angemessenen Weise. So fügt er z. B. psychologisch treffenden Ausführungen über die Verdienstlichkeit des Glaubens, im Hinblick auf die von den Neuerern bekämptte katholische Verdienstlehre bei : « Ista certe sunt praedicanda » (ib. a. 9. n. 4). Zum Thema, ob und wie die Sünder sich in ihrer Lebensführung auch gegen die gebotene Selbstliebe verfehlen, bemerkt er : « Est egregius articulus ad concionandum » (q. 25. a. 7). Im Unterricht über die Pflicht christlicher Wohltätigkeit gibt er zu bedenken : « Itaque extrema necessitas, si est, semper et pro semper obligat ad dandum eleemosynam. Non opus est arbitrio boni viri. Sed gravis necessitas, etiam ubi homo habeat superfluum, non obligat pro semper ; sed cum sit praeceptum affirmativum, obligat, non pro semper, sed pro tempore quo homo sapiens determinaret. Videat qui habet superfluum quomodo et quando oporteat facere eleemosynam, quia tenetur. Et hoc est consulendum et praedicandum, secluso tamen scandalo ; non enim oportet statim dicere quod omnes habentes superfluum damnantur. Si sint tenaces et nunquam dantes, non est inconveniens praedicare quod isti damnantur » (q. 32. a. 5. n. 22).

Die kasuistische Art kommt bei Vitoria durchaus nicht zu kurz, im Gegenteil. Aber er konstruiert die Gewissensfälle nicht, sondern bringt Tatsachen aus eigenen Erinnerungen, aus der gewöhnlichen Erfahrung oder der Geschichte. Es drängt ihn förmlich, zu solchen Ereignissen Stellung zu nehmen, die Zeitverhältnisse, Grundsätze der kleinen und großen Welt, Spielformen des sozialen, wirtschaftlichen, politischen Lebens, Schliche und Kniffe menschlicher Schlauheit usw., dem Urteil der christlichen Sittenlehre zu unterziehen. Die Frage, ob einer noch hoffen könnte, falls ihm seine Verwerfung geoffenbart würde, nennt er eine « quaestio scholastica », erzählt aber : « Parisius erat quaedam femina, alioquin sanctissima, quae putabat quod non poterat salvari. » Dieser von ihm erlebte Fall scheint nun den Ausschlag zu geben, daß er sich doch auf die « quaestio scholastica » einläßt und zwar in folgenden gedrängten Worten : « Pono ergo quod iste nunquam habebit aliud peccatum, nisi quod desperavit ex pusillanimitate. Tunc ante peccatum illud, revelet ei Deus absolute interius suam damnationem. Vel ille tenetur sperare : et habeo intentum, quod etiam potest. Si non tenetur sperare : ergo, dato quod desperet, non peccat. Et tamen damnatur : ergo propter peccatum desperationis. Et sic potest et tenetur sperare » (q. 22. a. 1. n. 7). Gegen den Aberglauben will er eingeschritten

wissen : « cavendi sunt duo errores. Primus est haereticorum novorum. qui dicunt quod sancti in caelo non sunt orandi, nec aliquo modo est confidendum in eis, sed in solo Deo ... Aliud extremum est de mulierculis, quae confidunt in orationibus approbatis quas vocant ; qui dixerit talem orationem, non morietur sine confessione, et multa huiusmodi superstitiosa. Non ego damno devotiones ecclesiasticas ad sanctos ; sed id est auxilium minus principale. Qui vult salvari, principaliter servet mandata ; si deliquit, poeniteat, et tunc poterit recurrere ad sanctos qui multum iuvant nos » (q. 17. a. 4). Bestimmte mißverständliche Gebete zu den Heiligen hat er im Auge, wenn er lehrt : « patet quod falsum est et absurdum et erroneum dicere quod sancti non orant pro nobis, et quod nos non debemus illos orare. Sed taliter debemus illos orare ne putemus quod ipsi debent nobis dare gratiam et gloriam. Et ideo de orationibus notandum est quod solum sunt fundendae ad Deum. Unde orationes quae directe funduntur ad aliquos sanctos, sunt vanae et nugatoriae et barbaricae, quia hoc non sic consuetum est in Ecclesia. Unde illae orationes, scilicet 'Obsecro te domina ...' et 'O intemerata ...' et aliae similes non sunt ab antiqua Ecclesia consuetae nec prolatae, nec scio a quibus conditae sint ; licet non contineant haeresim vel errorem, pero son orationes de beatorros. Melius quidem esset illis servare in orando ritum antiquum Ecclesiae, qui non fuit sic orare, fundendo videlicet de directo orationes ad sanctos, sed solum ad Deum, ut patet ex antiqua Ecclesia : 'Concede quaesumus omnipotens Deus ...' et 'Intercessio quaesumus, Domine, beati Francisci' vel 'Dominici nos adiuvet ...' » (q. 83. a. 4. n. 4). Es handelt sich zweifelsohne um den Hörern bekannte und damals auch von anderer Seite beanstandete Gebete zu Heiligen, wenn er sich nochmals so ausläßt : « an tamen liceat cuicumque orationem facere et componere huic vel illi sancto ? Respondeo quod sibi ipsi componere orationem non esset peccatum, cuando se halla bien con ella, quia incitatur sibi magis devotio, et sic fecerunt multi sancti. Sed pro omnibus aliis non sic licet illas componere sicut est illa de beata Virgine 'O intemerata', et aliae similes, quia licet in se non contineant haeresim, est tamen abusus quod immediate fiat oratio ad Virginem vel ad alium sanctum. Item, quia sunt factae et compositae sine consuetudine Ecclesiae, quae nunquam utitur nisi brevissimis orationibus. Certe melius esset dicere orationes quas habet Ecclesia in horis canonicis ... Non condemno quod alias dicatis, quia melius est illas dicere quam nihil dicere : sed non licet illas sic componere » (ib. a. 9. n. 7).

Er benützt die Gelegenheit, um zu gewissen Äußerungen der Frömmigkeit eine gutgemeinte Belehrung anzubringen : « quod soli Deo est offerendum sacrificium non est dubium ; patet enim ex omnibus scripturis gentilium et christianorum quod nunquam offerebant sacrificium nisi soli Deo. Ex quo sequitur quod fortasse non est bona consuetudo quae observatur, in ecclesia scilicet thurificare et incendere candelam, nisi soli Deo, scilicet in altari ubi est corpus Christi, et non aliis sanctis. Et si incendatur sancto, ut communiter fit, illud debet sane et pie intelligi, et non debet quis decipi circa illud : sic videlicet quod illa thurificatio aut incensio candelae non referatur ad illum talem sanctum sic quod exspectes aliquid ab illis sanctis habere, sed totum illud debet referri ad Deum, quia thurificare et incendere candelam est sacrificare, quod quidem soli Deo convenit et est exhibendum ... quandocumque thurificant et incendunt candelas in altari alicuius sancti, intentio eorum debet esse talis, ut Deus accipiat illud sacrificium vel quodcumque aliud per intercessionem et propter merita illius sancti. Unde quando aliqui faciunt lampades alicui sancto, oportet docere eos ne intendant lampadem et sacrificium illud offerre illi sancto, sed soli Deo, taliter quod Deus propter merita illius sancti velit acceptare illud sacrificium vel quodcumque aliud, sicut est missa : 'Señor, yo te suplico que por los merescimientos de sant Francisco, quieras recebir y te sea agradable esta misa y sacrificio' ... Et ita soli Deo est sacrificandum. Et haec consuetudo manet adhuc in nostra religione patrum Praedicatorum, scilicet quod non thurificamus altare nisi illud in quo est corpus Christi. Nescio an ita fiat in aliis religionibus » (q. 85. a. 4. n. 9). Die sturmlaufende Ereiferung der Neugläubigen wie auch Abneigung und Polemik tonangebender Humanisten um Erasmus gegen eine vermeintlich überladene Liturgie müssen berücksichtigt werden, wenn man diese Worte Vitorias würdigen soll. Sie sind, wenigstens z. T., aus Zeitströmungen zu verstehen, die man, wo nichts Wesentliches auf dem Spiele stand, durch Entgegenkommen zu versöhnen strebte. Es gehört immerhin zu den paradoxen Ironien der Geschichte, daß Vertreter jenes Humanismus, der im weltlichen Lebensstil der Renaissance eine Erweckung altheidnischer Prunksucht und Verschwendung brachte, in ihren Wünschen möglichster Nüchternheit für den kirchlichen Kultus sich beinahe als Vorläufer puritanischen Denkens gebärdeten.

Schon früher wurde darauf hingewiesen, daß Vitoria bei unter Moralisten und Kanonisten umstrittenen Fragen eine « media via » ge-

wählt wissen will, womit er genaue Berücksichtigung der jeweiligen konkreten Umstände und eine diesen angepaßte Lösung versteht. Er legt immerhin großen Wert darauf, selbst die Lösungen, die ihm die praktisch und konkret ohne weiteres richtigen, besten scheinen, noch gründlich mit « Autoritäten » zu stützen, wenn man ihm den Vorwurf willkürlicher Selbständigkeit machen könnte. So etwa hier : « Pono duas propositiones contrarias. Prima propositio : Tempore extremae necessitatis tenetur homo facere eleemosynam de necessariis ad statum et vitam, ita quod ne pauperes pereant fame, tenetur illis subvenire et diminuere statum suum. Tenetur dejar de casar tan bien sus hijas como las casara si no les socorriera [1] ; et si erat equestris, fiat pedestris ; y si traía cuatro mozos, que traya uno [2]. Secunda propositio : De superfluis simpliciter, scilicet ad statum et vitam, tenetur homo facere eleemosynam in gravi necessitate, etiam extra extremam necessitatem. Non omnibus placent istae propositiones, et ideo citabo doctores scholasticos tenentes illas. Palude ... Richardus ... Egregii certe sunt isti doctores ... Item Hadrianus papa ... Idem etiam ad litteram dicit Sylvester... Idem omnino Summa Tabiena... Durandus ... Gabriel... tenet primam conclusionem, negat tamen secundam ... Almain ... tenet primam conclusionem, sed de secunda nihil dicit. Ego faciam duo. Primum, probabo conclusiones simpliciter testimoniis sacrae scripturae et rationibus. Secundo, probabo quod illae sint ex mente sancti Thomae, quia Summa Rosella et Almain et sanctus Antoninus et etiam Gabriel putant quod sanctus Thomas non fuerit huius nostrae sententiae, sed quod teneat opinionem contrariam, quam ipsi tenent ... » (q. 32. a. 5. n. 3).

Die Frage, ob die Anklage in der Beichte streng das zu berücksichtigen habe, was die sog. species peccati ändert, wird beurteilt wie folgt : « Revera nihil vel parum refert ad moralem disputationem utrum constituat et faciat novam et propriam speciem vel non ; potius est disputatio dialectica quam moralis. Et ratio est quia omnes dicunt quod qui facto suo malo vel habente speciem mali scandalizat proximum, id est movet illum suo exemplo ad peccandum, quod multo gravius peccat quam si non scandalizaret. Nec peccatum est gravius per hoc quod variat speciem, nec minus grave per hoc quod non va-

[1] «... verzichten, seine Töchter so gut zu verheiraten, wie er es tun könnte, wenn er die Armen nicht unterstützen würde. »

[2] « ... und wenn er sich vier Diener hielt, begnüge er sich jetzt mit einem. »

riat ... certe an mutet speciem peccati vel non, id est, an sit eadem species peccati vel alia, est disputatio metaphysica, et est perdere tempus. » Er macht sich den Einwand : « Ad confitendum opus est scire an mutet speciem vel non, quia si variat speciem, teneor illud confiteri, secus autem non. » Die Erwiderung ist unverblümt : « Verum est sequendo illas regulas, sed puto regulam illam esse falsam ; nam solum oportet scire gravitatem peccati ... ita est quod omnis circumstantia quae multum aggravat est confitenda, sive mutet speciem sive non ... Immo contingit saepenumero quod nec confessor nec poenitens sciunt species peccatorum, nec est necessarium quod sciant, tamen est necessarium quod sciant gravitatem peccatorum. Sciamus ergo hoc, quod quando quis inducit alium exemplo suo ad peccandum, licet hoc non intendat, est gravius peccatum, sive mutet speciem sive non » (q. 43. a. 3. n. 7). Er ist indes auch hier kein starrer Doktrinär, und deshalb betont er auf einem andern Gebiet, daß eine Überlegung über die « species peccati » praktisch sein kann : « Quaeritur .... an contumelia quae fit proximo quando vocatur latro, differat specie a contumelia quae fit quando vocatur ebrius. Licet sit metaphysicum disputare de speciebus peccatorum, videtur tamen quod illud facit pro confessoribus, quia revera si differunt specie, sunt materia confessionis et debent confiteri, postquam regulariter circumstantiae mutantes speciem sunt necessario confitendae. Ad hoc dubium respondet Caietanus, et bene, quod non distinguuntur specie, sed quod contumelia est una species specialissima, quia unum nocumentum tantum facit, scilicet in honore ; et sic contumeliae sunt eiusdem speciei licet habeant distincta obiecta ... » (q. 72. a. 2. n. 2). Bezeichnend für Vitorias Einstellung mag noch sein, wie er einen « Gewissensfall » des Durandus von St. Pourçain abfertigt : « Arguitur contra s. Thomam argumento Durandi, quod monachus possit ducere uxorem in casu ipsius Durandi, scilicet quod non sint in mundo nisi monachus et monacha. Tunc isti religiosi tenerentur contrahere matrimonium, quia maius praeceptum est de conservatione speciei humanae quam individui. Si ergo pro hac causa liceret : ergo etiam pro alia magna utilitate reipublicae. Ergo papa potest dispensare cum tali causa. — Ad hoc dico quod ille casus est metaphysicus, et nihil faciunt multiplices casus ad res morales, nec Deus providit talibus casibus, quia sciebat nunquam eventuros ... Secundo dico, negando quod tenerentur contrahere matrimonium, dato quod admitteremus casum, quia si talis casus eveniret, esset signum quod Deus vellet finire mundum ... » (q. 88. a. 11. n. 4).

Die abgewogen vielseitige Geistesanlage Vitorias bringt es mit sich, daß er kein allzu großer Freund arger Subtilitäten, übertrieben spitzfindiger Dialektik war. Wo er solches zu entdecken glaubt, will er sich nicht lange aufhalten, mehrmals geht er kurz angebunden mit einer diesbezüglichen Bemerkung etwa über Cajetan hinweg oder stellt dessen Ansicht in Gewissensfällen oder Rechtsfragen dem Urteil anderer gegenüber zurück : « Caietanus hic metaphysicat. Nescio quid dicat. Videte si libet » (q. 1. a. 4. n. 5). « Dominus Caietanus dicit ad haec argumenta Durandi, quod forte convincunt quod fides non est virtus intellectualis quia non perficit sufficienter intellectum, sed tamen est virtus quia facit actum bonum moraliter. Forsan hoc est multum subtilizare » (q. 4. a. 5. n. 2). Anderswo heißt es malitiös : « Ad hoc respondet Caietanus subtiliter, sed nescio an vere ... » (q. 59. a. 2. n. 3). Zu einer Distinktion Cajetans erklärt Vitoria : « Ego non possum intelligere hoc : quomodo sit evidens quod verum est papam esse electum, et tamen non sit verum et evidens quod papa est electus. Et patet hoc, quia esse verum non est aliud quam quod ita sit. Si ergo est verum et evidens quod est verum hoc esse : ergo evidens est quod est ... » (q. 5. a. 1. n. 5). Gewisse Unterteilungen hält er für belanglos : « Est hic difficultas, an oportet ponere multas prudentias. Nihil mea, quod imperator habeat plures prudentias circa gubernationem unius provinciae, et aliam circa aliam provinciam, vel tantum unam, quia ad idem tendunt ... In articulo secundo quaerit s. Thomas an convenienter politica ponatur pars prudentiae. Respondet quod sic, quia necesse est quod illud quod movetur ab alio, sit dispositum. Sed an ista sit multiplex vel non ? Caietanus dicit quod sic. Nihil mea ; non curo de hoc an sit multiplex vel non ... In articulo quarto quaerit s. Thomas an militaris debeat poni species prudentiae. Respondet quod sic. Nihil est » (q. 50. a. 1). Obschon er Cajetan durchaus hochschätzt und oft seine Lösungen in ihrer Akribie bewundert, trennt er sich nicht selten von ihm, gelegentlich auch wegen allzu rigoroser Ansichten, die er habe, z. B. in folgendem Fall : « Dubitatur tertio, an conclusio s. Thomae, scilicet quod interrogatus a iudice secundum formam iuris tenetur dicere verum, an hoc sit generale in omnibus materiis ; an interrogatus de aliqua materia levi, ut v. g. si fuit in matutinis, si mentiatur cum iuramento, semper peccet mortaliter. Respondet Caietanus quod mendacium in iudicio semper est mortale, etiamsi non est iuramentum ... tenetur dicere veritatem ; et si non dicat, etiamsi sit res levis, mentitur gravissime et mortaliter, etiamsi sit sine iuramento. Sed haec

opinio est valde rigida, quam non credo» (q. 69. a. 2. n. 13). Und er kommt darauf zurück, um zu zeigen, daß diese Meinung weder der Lehre des hl. Thomas noch vernünftiger Rechtsauffassung entspreche: «Hic dicit s. Thomas quod falsum testimonium est mortale duplici via: uno modo, in iudicio; alio modo, quando fit iniustitia. Ex hoc habetis contra Caietanum, qui dixit superius quod mentiri praelato in quocumque negotio, etiam levi, et in confessione mentiri in materia levissima, quod est peccatum mortale; et ita diceret de mendacio dicto iudici. Sed ecce contra illum dicit s. Thomas quod falsum testimonium non est peccatum mortale nisi ex duplici capite, scilicet ratione periurii et ratione iniustitiae, quia fit iuniuria proximo, non tamen quia faciat iudici iniuriam. Unde mentiri iudici in iudicio, si sit sine iuramento et sine iniuria alterius partis, non est mortale peccatum, sed veniale, contra Caietanum. Et ratio est quia iudicium est propter utilitatem rei vel actoris. Et ideo in iudicio non fit iniuria nisi alteri illorum, et non iudici, quia qui falsum testimonium dicit, non offendit iudici nec illi facit iniuriam, sed personae ipsi quae est finis totius iudicii. Unde nulla fit iniuria iudici dicendo falsum testimonium, quia ex illo non pendet ius» (q. 70. a. 4. n. 2). Noch in anderen Fällen muß sich Vitoria von Cajetan trennen, weil er sowohl das positive Recht wie die praktisch-konkrete Situation besser berücksichtigt [1]. Aus denselben Gründen kommt es vor, daß er einer milderen Ansicht Cajetans gegenüber die strengere vertreten muß, wie bei Cajetans Meinung: «Praelatus ... ex hoc quod est praelatus, id est ex officio, non magis tenetur ad correctionem quam subditus» (q. 33. a. 3. n. 3 f.). Oder bei der anderen: «Quod nullum iudicium de proximo est mortale, nisi sit firmum et certum, quantumcumque quis male opinetur» (q. 60.a. 3. n. 4 f.). Desgleichen für die Nüancen der Frage, ob der gute Ruf immer höher zu bewerten sei als zeitliche Güter (q. 62. a. 6).

Der steifen Allgemeingrundsätzen abholde Geist Vitorias sträubt sich gegen zu weitgehende Schematisierung und Kodifizierung des ganzen Lebens. Er spricht mit einem Anflug von Humor aus kurzen Bemerkungen über das früher gesetzlich verbotene, zu seiner Zeit aber nicht mehr untersagte Würfelspiel, die Behandlung von Glücksspielern im Beichtstuhl und die Beurteilung des Spieles überhaupt: «Loquamur de lege ac si non esset abrogata ... Communis opinio est et pro-

[1] Vgl. etwa q. 78. a. 2. n. 23.

babilior quod tenetur ad restitutionem qui lucratur in aleis, quia lex prohibuit translationem. Consuluit facultatibus hominum ne dissipentur. Qui nollet restituere, ego non negarem absolutionem. Est apparentia pro illa parte. Aliqui ita tenent. Et videtur quod lex non det tantum dominium, sed dat victo quod possit repetere. Non facit quod ante sententiam iudicis obligetur restituere. Ego admonerem quod restitueret, quia videtur mihi hoc securius. Sed si nollet, absolverem. Sed dicit s. Thomas : tenetur ad restitutionem nisi lex sit abrogata. An ergo lex sit abrogata ? Dico quod ego nescio. Si datur repetitio, non est abrogata. Si non datur, omnino est abrogata. Sed quidquid sit, dico quod in quocunque ludo, cessante fraude et dolo, etiam in aleis, dato quod non sit abrogata lex, si ludant homines divites in uno mense duos aureos, non sunt obnoxii restitutioni. Secus si esset in magna quantitate. Quidam modernus fecit 'Summam' in qua dicit quod in omni ludo tenentur ad restitutionem, dato quod sit honestus ; sed pauci crediderunt. Dico quod aliquando est optimum quod homines ludant. Unde inferius q. 168, a. 2 dicemus de eutrapelia. Est virtus circa ludos et iocos » (q. 32. a. 7. n. 8). Aus der nichtdoktrinären Anlage fließt gewiß auch die abgeklärte Duldsamkeit, die in Beurteilung einzelner spekulativer Sondermeinungen an den Tag gelegt wird, wie derjenigen des Lombarden über die Identität der Caritas mit dem Heiligen Geist : « s. Thomas interpretatur Magistrum pie, sicut etiam omnes antiquos doctores ; non sicut faciunt isti moderni, qui accipiunt sententias antiquorum in perverso sensu ... Respondeo : primo, quod non est haeretica opinio Magistri, scilicet quod caritas est Spiritus Sanctus. Patet, quia non est contra scripturam sacram. Secundo dico, quod nec est erronea. Quid autem est propositio erronea ? Respondeo, quod illa quae continet errorem et falsitatem intolerabilem. Non autem est talis error et falsitas propositio Magistri. Nec potest oppositum ostendi ex scriptura, nec per rationem quae manifeste convincat. Magister secutus est in hoc Augustinum ut sibi visum est. Sed tamen iam communis schola tenet quod caritas est habitus ; et tenendo de una virtute theologica, tenendum est consequenter de omnibus. Tenendo enim de fide et spe quod sunt formae creatae existentes in anima, ita etiam de caritate nulla apparentia est dicere quod non sit forma creata existens in anima. Non enim est maior ratio de una quam de aliis » (q. 23. a. 2. n. 1 f.).

Noch anderwärts lehnt Vitoria übertriebene Subtilität, ungerechtfertigte Zweifelsucht ab, gelegentlich bei Duns Skotus (z. B. q. 25.

a. 10. n. 7 : « Certe Scotus dubitat de illo quod non invenio dubitatum in aliquo doctore ... » ; q. 64. a. 2. n. 3 ff.). Er beschuldigt ihn der Sophisterei (q. 24. a. 7. n. 4), des Meinungswechsels je nach den Stellen ohne Berichtigung noch Widerruf (q. 34. a. 1. n. 3). Von nominalistischen Wortfechtereien und Verwaschenheiten spricht er ohne Nachsicht : über Almain urteilt er im Anschluß an zwei sich widersprechende Meinungen von ihm ironisch : « Sed non inconvenit apud istos, quando non sibi contradicunt in eodem libro » (q. 1. a. 8. n. 5). Über Durandus und Aureoli : « Puto quod sit perdere tempus disputare cum istis ... Sunt fabulae » (ib. a. 5. n. 2). Ähnliches entfährt ihm in der Auseinandersetzung mit dem Nominalisten Martinus de Magistris : « Nihil valent argumenta Martini ; solum impediunt tempus » (q. 36. a. 2. n. 6). Dahin gehört seine Abfertigung alchemistischer Rezepte, die uns aber wiederum zeigt, daß er kein Mann theoretischer Apriorismen ist : « De ista arte alchimica, omnes communiter dicunt quod verum aurum potest fieri per alchimiam, sed tamen nullus dicit quod sit factum verum aurum per istam artem, nec unquam demonstratur quomodo per alchimiam possit fieri ... semper cogitavi quod est somnium dicere quod possit fieri verum aurum per alchimiam per applicationem activorum ad passiva ; nec aliquis fide dignus hactenus dixit quod ille fecerit, nec alius quod audiverit aliquem fecisse, immo experientia est in contrarium, quia multi tentaverunt facere et non potuerunt facere ... Notate quod mihi contigit cum quodam in praesenti anno. Venit quidam egregius philosophus, qui fatebatur et dixit se absolvisse artem alchimiae ; et ostendebat laminam quamdam como de color de piedra azufre, et dicebat illud esse verum semen ad faciendum verum aurum. Ego tamen saepius rogavi an ipse aliquando fecerit verum aurum, et ad hoc nunquam voluit respondere. Dicebat enim satis esse sibi invenisse artem, sed experientiam artis non ostendebat, quia dicebat quod non opus erat illud facere, quia sicut non opus est quaerere an ex frumento nascatur triticum, ita nec opus est quaerere an ex illo semine fieret aurum. Sed adhuc ego dixi an ipse fecerit aliquando ; et tandem dixit quod non. Et ita dimisi illum cum sua arte, nihil credens ei ... Et ad suam opinionem adduxit mihi plusquam centum philosophos, et etiam Ioannem Andraeam in quadam glossa ... » (q. 77. a. 3. n. 15).

Besonders in praktischen Fragen legt Vitoria ferner Wert auf klare Auskunft und vermerkt es, wenn Autoren in ihren Erörterungen eindeutiger Lösung aus dem Wege zu gehen scheinen, ohne offen zu erklä-

ren, sie könnten keine geben[1]. Wo er findet, daß ein konkreter Gegenstand noch keine angemessene Behandlung erfahren habe, macht er sich mit frischer Unternehmungslust an die Arbeit, so hier : « Circa materiam huius articuli tertii ego statui apud me per aliquas propositiones resolvere totam istam materiam de iudicio temerario . . . » : seine Ausführungen sind in nicht weniger als sechzehn reichhaltige « propositiones » und ein « corollarium » gefaßt (q. 60. a. 3. n. 6 f.). Seine Literaturkenntnis erlaubt ihm den Anschluß an jeweils erprobte Sachverständige. So zieht er in den Fragen De iustitia den Tübinger Theologen Konrad Summenhart (+ 1502), « qui fecit tractatum illum nobilem De contractibus » (q. 62. a. 1. n. 5) wegen seiner Kompetenz fleißig zu Rate.

Eine lebendige *Ursprünglichkeit*, frische und ungezwungene *Unmittelbarkeit* ergänzen in glücklicher Weise den praktischen Sinn Vitorias und lieferten ohne Zweifel ihren Beitrag zu seiner Beliebtheit als Lehrer. Ein Meister feiner Ironie, echt natürlichen Humors, weiß er selbst durch den Witz, doch ohne zu verletzen, die Überzeugungskraft der Argumente zu unterstreichen, ein ungesucht geistreicher Einfall in gelungener Formulierung dient ihm als wirkungsvolle Folie der gebotenen sachlichen Gründe. Gern werden dann die Ausführungen mit farbigen spanischen Erläuterungen oder Sprichwörtern gewürzt, in denen er vielfach auf Zeit- und Landessitten, Tagesereignisse, das Studentenleben usw. anspielt. Einer ernsten Rüge über die Interesselosigkeit von Bischöfen um die Dinge des Glaubens schaltet er ein : « dico, ne videamur agere satyram, quod si excusantur, est quia si ipsi non faciunt, per alios faciunt, porque si no veo por los ojos, veo por antojos[2]. Non est dubium nisi quod obligantur scire per se vel per alios ; habent enim doctores apud se, un provisor buen biblista[3]. Putant quod non sunt episcopi nisi litigantium » (q. 2. a. 8. n. 8). Diese letztere Bemerkung soll ironisch auf die einseitig juristische Orientierung der Bischöfe hinweisen. In dem Sinn hatte er kurz vorher gesagt, es würde sich gehören, daß die Bischöfe selbst die « subtilitates fidei » kennten ; aber woher sollten sie die gelernt haben ? « Nonne en Juan Andres ? » Johannes Andreae war einer der meistkonsultierten juristischen Schriftsteller († 1348).

[1] Vgl. q. 33. a. 2. n. 6.

[2] « Weil ich, wenn ich mit den Augen nicht sehe, dennoch mit der Brille sehe. »

[3] « Sie halten einen Sekretär, der sich in der Bibel auskennt. »

Das übertriebene Getue gewisser Prediger gegen jede Art Frauenputz glossiert er also : « Male faciunt praedicatores qui invehunt contra hos ornatus mulierum, faciendo in suis sermonibus tragoedias, et dicentes quod isti ornatus, scilicet muraenulae, pendentes ex auribus, et monilia, et torques, etc., que son panderos del infierno y flautas del demonio [1] » (q. 43. a. 8. n. 4). Den Unterschied zwischen « stultus » und « fatuus » muß er in volkstümlichem Spanisch erklären : « Stultus vocatur el que tiene sentido, pero poco. Fatuus vocatur el que carece de todo sentido y ninguna cosa entiende » [2] (q. 46. a. 1). Er untersucht, was schwere Beschimpfung oder Verletzung sei und meint : « Verum est quod dicere inter infimos, entre baja gente, labradores y negros : 'mentiris', non est mortale peccatum ; sed inter viros honestos erit mortale. Et idem dico de alapa et vapulis, dar un palo. Ex quo sequitur quod tam pueri habentes usum rationis quam isti infimi, de baja manera, puta famuli habentes coronam, etiamsi se percutiant alapa vel vapulo aut aliquo huiusmodi, etiam cum extractione sanguinis ex naribus, non reputantur excommunicati. Patet, quia excommunicatio non infligitur nisi propter mortale ; et illi solum peccant venialiter : cum ergo illa laesio non sit peccatum mortale, ita nec reputantur excommunicati. et revera sunt multi qui bene sibi volunt et mutuo se amant, sicut sunt scholastici qui sunt sub eodem tecto, en una compañía, qui aliquando rixantur, et tamen non mortaliter peccant, etiamsi sit extractio sanguinis, quia abest odium, et solum est ira. Peccant ergo venialiter, et non sunt excommunicati. Hoc dico propter confessores, ut sciant quando debeant hos reputare excommunicatos et quando non » [3] (q. 41. a. 1. n. 3).

Die Behandlung der Frage : « Utrum caritas augeatur per additionem » ist nur so gespickt mit sarkastisch-ironischen Pfeilen. Eingangs bemerkt er : « Est mirabilis quaestio, de qua vos multa habetis in sacra scriptura, immo in physicis » und will sagen, die Behandlung erfolge bei den Autoren eben ohne Anhalt in der Heiligen Schrift. Zum Prinzip : « Ex hoc quod caritas augetur per hoc quod perficitur in subiecto, sequitur quod caritas quantum ad essentiam augetur quia

[1] « ... daß diese Dinge Schellentrommeln der Hölle und Flöten des Teufels seien. »

[2] « ... der Urteilsfähigkeit besitzt, aber geringe ... dem jedes Urteil abgeht und der nichts kapiert. »

[3] « entre baja gente ... » : unter Leuten von niederem Stande, Bauern und Negern ; 'dar un palo' : eins mit dem Prügel versetzen.

perficitur in essentia per perfectius esse » meint er mit offensichtlichem Unbehagen und beinahe Unmut : « Quomodo hoc sit verum, declarabimus tan claro como tres nubes en dos ojos [1]. Ita est quod ego invitus retracto materiam istam. Nos ex parte diximus in 1. 2. Qui late vult videre, legat Capreolum in 1. d. 17. q. 2. Sed qui non vult intelligere, legat illa. Late et profunde secundum omnem dimensionem tractat ibi quomodo qualitas augeatur ... » Über die Theorie des Walter Burlaeus, O. F. M. († 1337) in einem philosophischen Werke, De intensione et remissione formarum, die er « singularis » findet, trotzdem es sich um einen « vir doctissimus, qui optime commentatur Aristotelem » handle, weiß er wenig Gutes zu sagen : denn da werde behauptet, durch stärkeres Licht geschehe eine « corruptio » schwächeren Lichtes. Und auf die Frage, was die Ursache der « corruptio » des Sonnenlichtes von 7 Uhr morgens bei der Zunahme der Lichtintensität gegen Mittag hin sei, antworte Burlaeus : die Sonne. Vitoria fühlt sich nun doch gedrängt, folgendes entgegenzuhalten : « sol non corrumpit lumen, immo producit. Praeterea, eodem modo probo quod minus lumen non corrumpatur a maiori lumine, quia sunt eiusdem speciei. Non sunt contraria : ergo non corrumpunt se. Praeterea, non corrumpitur per defectum subiecti, quia manet aer. » Und er wagt sogar ein Urteil über den Wert naturphilosophischer « Argumente » nach dem Stande seiner Zeit, in Anwendung auf diese eben von ihm selbst vorgebrachten : « Dato quod respondeatur ad ista, nihilominus concludunt, quia argumenta ad hoc quod concludant, et maxime in philosophia naturali, sat est quod sint apparentiora quam argumentorum solutiones. » Mit Galgenhumor widerlegt er weiter die erwähnte Theorie, die man auch auf die Zunahme der Caritas in der Seele auszudeuten suchte, weil es sich ja auch da um ein « Akzidenz » drehe. Hernach kommt die Meinung des Durandus an die Reihe, wo er aber bald erklärt : « Videte eum. Obscure loquitur. Forte ego non intelligo ; hoc videtur dicere ... » Der gleiche Schalk kommt in Lob und Empfehlung zum Ausdruck, die er der Lösung des nämlichen Problems durch Skotus und die ihm hier beipflichtenden Nominalisten mitgibt : « Est clara opinio. Qui non intelligit alias, teneat istam ... Si aliquod argumentum est pro hac opinione, est primum : quia est clara, et aliae sunt impossibiles vel inintelligibiles. Contra istam opinionem sunt multa argumenta ... Primo, arguo contra illam eodem modo : non potest

[1] « ... so klar, wie wenn einer drei Wolken in seinen zwei Augen hätte. »

intelligi opinio Scoti ... » Die nächste Unterrichtsstunde über diesen Gegenstand leitet er mit folgendem Seufzer ein : « Dicebamus lectione proxima de ista sancta intensione. Est bona materia ad audiendas confessiones ! Melius esset dicere quod nos nescimus quomodo fit intensio. Sed faciam finem ... » Nach weiteren Auseinandersetzungen über Lösungsversuche legt er seine eigene Idee einer möglichen Deutung der Worte des hl. Thomas dar, wobei wiederum seine gesunde Orientierung am Konkreten sich Bahn bricht : « Notate quod accidens est perfectivum substantiae ... ad hoc quod subiectum perficiatur per accidens, oportet quod accidens inhaereat subiecto, quod uniatur cum illo. Quomodo ergo fiat intensio, oportet declarare per analogiam ad substantiam. quomodo anima facit hominem ? Respondet (Thomas) quod per hoc quod inhaeret subiecto, scilicet materiae primae. Ex quo sequitur quod si anima rationalis modo perfectius inhaeret quam ante, quod dat perfectius esse et facit maiorem perfectionem, etiam in essentialibus, quam ante ... Ita ergo imaginatur s. Thomas quod albedo facit album per hoc quod inhaeret subiecto, et magis album per hoc quod magis inhaeret ; sicut, v. g. aliqui duo habent easdem divitias, sed unus perfectius habet, quia in domo, alius in mari : ditior est ille qui habet in domo, non quia plures divitias habet, sed quia melius. Ita ergo dicendum est, quod sine omni mutatione albedinis, solum per hoc quod perfectius inhaeret, facit magis album. et sic, quando s. Thomas dicit quod intensio fit per maiorem radicationem in subiecto, vel per maiorem participationem, vel quia caritas habet perfectius esse in subiecto, ista tria pro eodem capit, scilicet pro maiori intensione. Nec intelligit quod magis radicari sit firmius et permanentius esse in subiecto, sed sicut declaratum est. Ego fateor quod iste modus non est mihi ita notus ; sed tamen credo quod alius, quod intensio fit per additionem gradus ad gradum, est falsus » (q. 24. a. 5).

Vitorias Ironie kann gelegentlich eine ätzende Note bekommen, die man ihm wegen der geistreichen Art verzeihen mag. Einmal lehnt er eine rigoristische Ansicht des Capreolus unter anderm so ab : « sequeretur quod qui esset in mortali, deberet confiteri quando implevit praeceptum. Patet. Det eleemosynam vel jejunet ; et non referat in Deum : tunc tenetur confiteri : 'Ego eram in peccato, et dedi eleemosynam et jejunavi, nec retuli in Deum.' Hoc tamen est contra consuetudinem confessionum. Nullus ita confitetur ; et ego certe mitterem talem qui sic confiteretur ad Capreolum » (q. 10. a. 4. n. 6). Über Versicherungsverträge von Handelsgesellschaften, die modern anmuten,

bemerkt er anzüglich gegen Cajetan: « Cajetanus et alii summistate mirantur de hoc quomodo possit esse. Dicunt enim quod nullus erit adeo stultus quod velit subire illud periculum et obligare se ad illud pro qualicumque pretio. Sed revera si Cajetanus esset mercator, non sic miraretur, quia multi sunt cupidi mercatores qui non solum gaudent accipere sic pecuniam, sed sollicitant alios ut dent illis hoc modo merces, et obligant se ad periculum. Unde isti qui mirantur de hoc, non intelligunt istam negotiationem ... si tantum esset periculum perdendi merces in mari, non liceret ; sed est parvum periculum, quia de mille navibus una periclitatur, et ideo non est stultitia » (q. 78. a. 2. n. 54). Die Kenntnisse Vitorias gerade über kaufmännische Praxis kommen im Unterricht De iustitia immer wieder zum Vorschein, und er hält sich mit Vorliebe bei Besprechung etwa des Anleihewesens, des Wechselverkehrs auf, ein Spiegelbild zugleich der damaligen Großmachtstellung Spaniens auch auf wirtschaftlichem Gebiet. Er erzählt z. B. seinen Hörern von Anfragen an die Moralisten der Universität Paris wegen der Erlaubtheit gewisser Geschäftspraktiken für die großen flandrischen Märkte und Messen, wobei die Moralisten falsch entschieden hätten, weil sie über das Wesen jener Spekulationen falsch informiert wurden: « Revera decepti sunt, non in doctrina, sed in facto, licet esset ibi magister meus Ioannes Fenarius et Majoris et ambo Coroneles ... revera ipsi mercatores non fecerunt relationem veram ... » (ib. n. 74).

Bekannt ist das Interesse, das Vitoria für die auf Grund der spanischen Eroberungen in der Neuen Welt auftauchenden Probleme an den Tag gelegt hat. Noch verschiedenartigsten anderen praktischen Themen widmet er seine wache Aufmerksamkeit, stets aus den Normen christlicher Sittenlehre. In ihrem Licht spricht er von Kriegsrecht, Prozeßpraxis, Jagd- und Fischereirechten, Waldeigentum, Holzsammeln, Wildern, Schmuggel, Steuern, Finanzverwaltung, Wucher, Zinsen, von Tyrannenmord, usw., usw. Dann und wann hat man beinahe den Eindruck, die Hörer seien hier einem Lehrer nach dem Typus des Referenten « de omni re scibili et quibusdam aliis » in die Hände gefallen. Doch es sind stets Fragen, welche die Moral des öffentlichen und privaten Lebens angehen und der Sinn für diese wichtigen Zusammenhänge wird oft gerade durch die Art seiner Behandlung recht bewußt. Manchen Fragen begegnet man schon hier im gewöhnlichen Lehrkurs, die in den berühmten Relectiones gesonderte Ausarbeitung erfahren haben. Der Stil der Relectiones ist in der Regel allerdings gefeilter, hier tritt die klassische Diktion oft hinter eine natürlich ein-

fache Unmittelbarkeit zurück. Teilweise möchte man sogar ein gewisses Überwuchern spanischer Einstreuungen beklagen, die in ihrer volkstümlichen Redensart vielleicht doch der stilistischen Qualität des lateinischen Kontextes geschadet haben. Witzigen Pointen, die man als derb bezeichnen muß, begegnet man selten. Einmal leitet er die Erzählung eines Kasus aus seiner Pariserzeit so ein : « Erat quaedam nobilis matrona non habens filios, et habebat sororem monialem quae concepit, — et sciatis quod non de Spiritu Sancto ... » (q. 62. a. 6. n. 18). An anderer Stelle wiederholt er : « ... Sicut si esset una condesa quae inventa est praegnans, et non de Spiritu Sancto, vel quid simile ... » (q. 73. a. 2. n. 8). Derbheit gehörte aber zum Stil jener Zeit in Spanien wie anderwärts, sodaß wohl selbst Männer von großem religiös-sittlichen Ernst derlei nicht nach heutigem Empfinden fühlten und beurteilten.

Damit kommen wir auf das Letzte, das wir am Unterricht Vitorias herausstellen möchten. Das wichtigste « Geheimnis » der Beliebtheit und des bleibenden Eindruckes und Erfolges bei seinen Hörern war kaum das, was wir bisher aufzuzeigen suchten, sondern gerade sein *imponierendes Ethos*, das ihm auch die Herzen gewinnen mußte. Wir haben schon verschiedene Beispiele seiner geistigen Ehrlichkeit, der Bemühung um ein objektives Urteil, Zeugnisse eines konsequent kompromißlosen *Wahrheitsstrebens* gesehen. Er scheut sich nicht, unverblümt eigene Fehlurteile und Meinungsänderungen zu gestehen. So etwa bezüglich einer kurz vorher, vielleicht am Vortag gegebenen Erläuterung des Thomastextes. Dort hatte er gesagt : « Est prima conclusio, quod ex parte boni voliti, scilicet beatitudinis, aequaliter sunt omnes diligendi quod consequantur Deum. » Sein Widerruf lautet : « Circa primam conclusionem ego non bene legi. Est ergo prima conclusio : quod ex parte boni voliti debemus velle quod meliores habeant maiorem gloriam » (q. 26. a. 7. n. 1). Bald hernach handelt es sich um einen Gewissensfall über die Pflicht, Schulden abzuzahlen : ob einer dazu gehalten sei selbst unter Einbuße seiner standesgemäßen Lebenshaltung. Vitoria gesteht : « Ego Parisius ita defendi, quod potius tenetur reddere creditori, etiamsi perdat statum ; sed postea non mihi placuit ista sententia, sed oppositum videtur mihi probabilius. Dico ergo quod, si habeo pecuniam cum iusto titulo, puta mutuo, et non possum reddere sine gravi iactura, possum differre solutionem ... Hoc intelligo, nisi creditor sit in simili necessitate ... » (ib. a. 13. n. 9).

Nicht weniger Aufschluß über die tiefe Ehrlichkeit seiner eigenen beruflichen Gesamteinstellung vermitteln folgende Bemerkungen über das mögliche Glaubenserlebnis zumal des Gottesgelehrten : « difficilius est rustico credere ; sed in theologo compensatur illud meritum, quia scilicet hoc quod est inquirere rationes ad ea quae sunt fidei, est meritorium. Unde sanctus Thomas dicit quod illud est signum maioris meriti ; non dicit quod illud sit magis meritorium quam credere. Unde sequitur quod in theologo ex una parte augetur meritum in credendo, et ex alia parte minuitur. Patet hoc, quia cum ipse quaerit rationes ad ea quae sunt fidei, invenit alias quae videntur repugnare. Unde quaerens quomodo virgo potuit parere, invenit rationes contra illud ; et rusticus nihil illorum novit. Unde non sequitur quod theologus minus mereatur quam rusticus ; immo illud arguit maius meritum in theologo » (q. 2. a. 10. n. 3). Hier zeigt sich die grundsätzliche Überzeugung von der Notwendigkeit einer schlußendlichen Beugung des Intellektes auch des Theologen, einer wesentlich der jedes anderen Gläubigen gleichen Beugung und Unterordnung unter das durch Gottes Offenbarungswort gegebene Objekt gemäß dem sachlichen Sinngehalt des Offenbarungswortes, mag das Beispiel schon nicht eines der unfaßbarsten Glaubensgeheimnisse sein und dessen gläubige Bejahung heute vielleicht nicht mehr so schwer fallen wie zur Zeit einer minder fortgeschrittenen Naturerkenntnis [1]. Vitoria hält sich frei von der Illusion jener, die in persönlicher Spekulationsfreudigkeit und vermeintlicher theologischer Tiefenschau oder Zusammenschau über das vom Glauben geforderte « sacrificium intellectus » großenteils sich hinwegtäuschen. Die den Glauben des Theologen betreffende Überlegung Vitorias zeigt gleicherweise schlaglichtartig, wie sehr er jener rationalisierenden Geistesart fernesteht, die in verschiedenen Epochen der Theologiegeschichte immer wieder ihre typischen Vertreter hatte, welche die Aufgabe ihrer Wissenschaft im Bemühen zu finden meinten, den Glauben « tragbarer » zu machen, seine Lehren unterschieds- und schrankenlos mit den reinmenschlichen Wissenschaften zu « versöhnen », in « Übereinstimmung » zu bringen, statt dessen allfällig unaufhebbare Aporien eben schlicht

[1] Vgl. was Vitoria selber q. 8. a. 2. n. 3 sagt : « Iste non est articulus fidei : 'virgo peperit', sed : 'virgo peperit Deum' und q. 1. a. 6. n. 2 : 'non omnia revelata nec omnes propositiones expressae in scriptura sunt articuli, proprie loquendo de articulo . . . articulus proprie dicitur propositio illa in qua proponitur credendum id quod est principale in fide nostra. »

zu tragen, ja allenfalls sogar kräftig zu unterstreichen und erst recht herauszumeißeln. Genuine Theologie kann göttliche Offenbarung weder verharmlosen lassen noch gar selber einen solchen, geradezu widersinnigen Versuch anstellen. Am entsprechenden Ort hat sie vielmehr in ihrer Art mit einer gerade ihren Mitteln vorbehaltenen Intensität und Eindringlichkeit dem paulinischen Programm zu dienen, das da heißt : Menschendenken gefangensetzen zur Unterwerfung unter Christus (2 Kor. 10,5). Gegenteilige Versuche einer « Aussöhnung », « Anpassung », « Ausgleichung » müssen in solchen Fragen den, der sie unternimmt, wenn er den Gegenstand seiner Denkarbeit wirklich kennt, unausbleiblich zur Unwahrhaftigkeit führen : er muß es bald merken, daß er diesen seinen Gegenstand nicht etwa legitim « deutet », ihn nicht « in Einklang bringt » mit beliebigem angeblich gesichertem Menschenwissen, « Fortschritt », « Zeitgeist » und was immer, sondern ihn zerdeutend umfälscht und verrät. Auch Vitoria lebte ja in einer gärenden Zeit geistiger Wende und auf mehrfachen Gebieten soeben vollzogener kühner Neuerungen, aber in all dem Umbruch steht sein Urteil über wesentliche Dinge, unantastbare Wahrheit, unverblichene Werte urwüchsig fest. So ist er aus unbeirrter Intelligenz, gebunden an Gott und darum dem Hinundher der Welt gegenüber frei, richtunggebende Persönlichkeit geworden, Sammler neuer Kräfte um ewige Ideale.

Vitoria kann das ihn beseelende Wahrheitsstreben, die Forderung der ihm entsprechenden strengen Objektivität sehr freimütig bekunden. Wir beschränken uns dafür auf wenige u. E. besonders kennzeichnende Beispiele. Einmal im Traktat von der Caritas muß er den Artikel behandeln « utrum contentio sit peccatum mortale », also über Diskussion und Polemik. Dabei erklärt er unter anderem kurz und bündig : « Scienter impugnare veritatem in disciplinis naturalibus et humanis est mortale ex genere, sicut si quis intelligat opinionem Scoti esse veram, et tamen teneret contrarium cum s. Thoma, est mortale ex se. Ratio est quia est contra caritatem proximi docere eum falsa et decipere . . . impugnare veritatem adhuc potest esse mortale, dato quod non sit ex intentione. Sed quando provenit ex magna negligentia, v. g. ego volo impugnare doctrinam Scoti ; non intendo impugnare veritatem, sed solum doctrinam eius, sed non curo disquirere an sit verum, an falsum : non est dubium nisi quod pono me in periculo impugnandi vera, et per consequens pecco mortaliter, sicut in aliis, quia noceo in re gravi. Et sive sit ex intentione sive ex negligentia, est mortale » (q. 38. a. 1. n. 2 f.). Man muß sich nur bewußt machen, daß ein Theo-

loge aus dem Dominikanerorden so redet, und dazu einer, der aus eigener Initiative seinen Unterricht an die Summa des Aquinaten anschließt statt wie bisher an die Sentenzen des Lombarden, vor einer buntesten Hörerschaft mehrerer Orden, um sowohl seine Autorität bei ihr wie die Kühnheit ermessen zu können, mit der er allenfalls selbst diese seine persönliche Autorität entschlossen der Wahrheit geopfert hätte. Was konnte aber wiederum, objektiv gesehen, zur Stärkung des Vertrauens seines Auditoriums geeigneter sein, als ein Mut zur Wahrheit, der ihn solche Worte finden ließ, von so unpathetisch sachlichem Klang, daß sie wie ein blanker Spiegel sein echtes Wesen und Wollen widerstrahlen ? — Einmal erklärt er ohne Blatt vor dem Mund : « Circa solutionem ad secundum, non intelligas quod intellectus non possit singularia cognoscere ; sed sensus est singularium, quia solum illa cognoscit ; intellectus autem est universalium directe, quia non intelligit singularia nisi per concursum phantasiae, ut dicit Aristoteles ; et ideo intelligit singularia, quamvis reflexe. Nam etsi s. Thomas negaret hoc, ego non crederem illi. Et est ratio manifesta ad hoc contra aliquos thomistas, quia ego amo Petrum et Paulum, et certum est quod voluntas non movetur nisi ab actu intellectus » (q. 2. a. 1. n. 4). — Er trägt keine Bedenken, nachdrücklich ein paarmal auf eine Meinungsänderung des hl. Thomas hinzuweisen und ihn zu loben, daß er bei der Berichtigung tatsächlich besser beraten gewesen sei ; es handelt sich um die Gaben des Heiligen Geistes : « Notate quod s. Thomas hic revocat sententiam quam in 1. 2., q. 68. a. 4 posuit ... sed hic revocat ... illam sententiam et dicit quod intellectus ponitur ad intelligendum non solum speculativa sed etiam practica. Et optime fecit s. Thomas ... repetit istam quaestionem de qua tractaverat in 1. 2. q. 68. a. 4, sed hic revocat quod illic dixit, et bene revocat ... De distinctione istorum donorum est etiam notandum quod non est facilis quaestio. De hoc enim sunt opiniones. Et s. Thomas diversa dicit hic et in 1. 2. Sed parum refert quomodo quis dicat, dummodo concedamus quod per ista dona habemus aliquos actus quos non haberemus etiam posita fide et virtutibus et gratia ... non tamen est vis facienda an illa distinguantur. Item etiam est superfluus labor thomistarum in isto loco et domini Cajetani in 1. 2. q. 68. a. 4, ubi quaerit ad quod donum pertineat iudicare per causas altissimas ... » (q. 8. a. 3 ; a. 6. n. 1 ; n. 4).

In kasuistischen Entscheiden richtet Vitoria sein Augenmerk gleich scharf auf Wahrung sowohl der Forderungen aus dem sittlichen Gebot als solchem wie des Rechtes der Persönlichkeit und auf Fernhaltung

von ängstlichen Skrupeln. Seine Auskünfte sind nicht eng, im allgemeinen eher großzügig und mild. Überaus lehrreich für die Gewissenhaftigkeit, mit der er Rechte und Freiheit des Individuums vor rigoristischem Zwang, leichtfertiger Gleichmacherei zu schützen strebt, wären etwa seine fein differenzierten Urteile zur Frage « utrum teneatur aliquis statim restituere » (q. 62. a. 8). Strenger als im Urteil über Privatsachen verfährt er aber in der Regel da, wo das soziale Moment stärker in Mitleidenschaft gezogen erscheint. Den von Skotus vertretenen Standpunkt einer Ablehnung der Kapitalstrafe kann er nicht gutheißen, fügt allerdings im Hinblick auf die Ausleger vorsichtig bei : « Nescio an ita senserit Scotus » (q. 64. a. 2. n. 3 ff.). Eine Gefährdung der Grundlagen menschlichen Zusammenlebens findet er z. B. in gewissen Zugeständnissen über die Erlaubtheit der Mentalreservation und bemerkt zu beigebrachten Exempeln : « Certe hoc esset nimis late intelligere, quia sic nec esset mendacium nec posset mentiri aliquo modo. » Seine Widerlegung geht aus von einer behaupteten Unterscheidung je nach der Person, der gegenüber man zu gedanklichem Vorbehalt greife : « Si mentitur mulier quando respondet praetori, ergo etiam quando interrogatur a marito et illi respondet. Certe puto quod illa mentitur, quia illud quod tu ponis in mente non significatur per illam propositionem ; et ideo illa mulier non excusatur a mendacio ... Tenendum ergo est absolute quod hoc non licet aliquo pacto, quia sic daretur magna occasio dolis et mendaciis et fraudibus. Et revera cum essem Parisius vel prope, narrata est mihi historia de quodam viro, qui cum desponsaretur cum puella regis, nolebat ducere illam quia habebat illam suspectam quod non esset virgo. Et cum cogeretur a regina quod acciperet illam in uxorem, fuit denique contentus, dummodo iuraret an habuit consuetudinem cum aliquo. Ipsa iuravit quod non, et sic accepit illam in uxorem et mansit bene cum illa per biennium. Sed cum quidam praedicator in quodam sermone diceret quod licebat uti ista cautela secundum praedictam opinionem, certe ille putavit quod mulier sua ita iuravit, et sic nunquam bene mansit cum illa ... » (q. 69. a. 2. n. 12). — Sogar eine Art Moral der Geschichtschreibung wird den Hörern zur Erwägung geboten : « De scriptoribus historiarum qui infamant multos post mortem illorum, est dubium an peccent narrando illorum crimina ... Respondetur quod historici possunt ex hac parte gravissime peccare nisi moderate faciant ... adhibita moderatione et prudentia, excusantur historici ut alii capiant exemplum de benefactis aliorum ; et si sint mala, ut caveant ab illis. Itaque dato quod histo-

rici narrent crimina de quibus sequatur infamia, tamen cum illud vergat in maximum commodum reipublicae ut alii deterreantur, excusantur historici a mortali » (q. 73. a. 2. n. 20).

Auch für die Pflichten in der Verwaltung öffentlicher Ämter legt Vitoria strenge Maßstäbe an. Dies hängt zusammen mit seinem Bestreben, die Gesetzgebung und ihre Handhabung, das Gemeinschaftsleben im Staat und in den zwischenstaatlichen Beziehungen, die innere und äußere Politik usw. möglichst zu versittlichen, besonders aber auch das kirchliche Leben, wo nötig, zu reformieren und dem Ideal näherzuführen, das der von Christus gestifteten religiösen Gemeinschaft, der eigentlichen Heilsanstalt, entspricht.

Zum Beleg dafür, wie sachkundig durchdacht, aber auch freimütig unparteiisch Vitoria in politischen Dingen die sittlichen Richtlinien zur Geltung zu bringen bemüht war, wollen wir uns hier auf Einzelheiten seiner Lehre über *Kriegsrecht* beschränken, « materia gravis, in qua multum interest scire quid liceat, et quid non », wie er sagt. Und : « Ego gaudeo quod sint bella pro defensione reipublicae. Sed particulari personae, cui ego bene vellem vitam aeternam, nollem quod militaret. » Daß selbst unter Christen Defensivkrieg erlaubt ist, nennt er « conclusio certa », obschon « isti haeretici novi etiam machinentur quod non licet bellare christianis ex illo, 'Non vos defendentes, carissimi, date locum irae' (Rom. 12). Sed hoc est haereticum. »[1] In derlei Fragen hatte Vitoria an hoher Stelle tatsächlich Einfluß, er wurde um Rat angegangen und sein Wort fiel in die Waagschale[2]. Er bemerkt hier nebenher, daß er mit einem Mitglied des spanischen Kronrates eine Auseinandersetzung führen mußte, welcher die Erlaubtheit eigentlicher Ausrottung des Feindvolkes, in unseren Tagen hätte man wohl gesagt des « Erbfeindes », vertrat, um einfürallemal einen « guten », gründlichen Krieg durchzufechten, also etwa nach dem jüngst zu trauriger Berühmtheit gelangten Prinzip, der grausamste Krieg sei der kürzeste. « Dubitatur an in illo bello possint occidi innocentes pueri.

[1] S. dazu Relectio de Indis II., De iure belli, Einleit. : « Notandum, quod licet inter Catholicos satis conveniat de hac re, Lutherus tamen, qui nihil incontaminatum reliquit, negat Christianis etiam adversus Turcas licere arma sumere innixus tum locis Scripturae supra positis, tum etiam, quod si Turcae, ait, invadant Christianitatem, illa est voluntas Dei, cui resistere non licet. In qua tamen re non ita potuit imponere Germanis hominibus, ad arma natis, sicut in aliis suis dogmatibus » (Ausgabe *Getino* II, S. 389).

[2] Über seine Beziehungen zu hochgestellten Persönlichkeiten und zu Kaiser Karl V. selbst vgl. *Getino*, El Maestro ..., S. 141 ff. ; 219 ff.

Ego contendebam cum quodam de Consilio regio. Dicebat quod hoc esset consulendum, ut omnes interficerentur, ut fierent bona bella ». Das urspüngliche Recht, Krieg zu führen, hat nach Vitoria nicht etwa der König aus persönlichen Gründen, sondern das Gemeinwesen als solches ; das ergibt sich aus gesund demokratischer Auffassung : « Potestas principis est a republica. Ubi ergo licet reipublicae bellare, similiter licet regi ... respublica quantum ad ista tria, scilicet ad vindicandum se de hostibus, ad recuperandum sua bona et ad puniendum hostes eamdem habet potestatem in hostes sicut in subditos. Et si hoc potest respublica, potest etiam princeps qui habet potestatem a republica. » Ob ein König sich einmal in die Angelegenheiten eines fremden Staates einmischen könne, wird hier ebenfalls von gesunder demokratischer Einstellung her beantwortet : « An liceat defendere subditos adversus regem quando ab eo iniuste patiuntur ? An liceat bellare contra regem ? — Respondeo, si res est dubia, non licet, quia esset turbare rempublicam si liceret principibus aliis pro quocumque bellare qui de rege conquererentur. Praeterea, quia iudex causae est ipse princeps. Non ergo debet hoc determinari ab aliis. Secundo dico, quod si constat quod subditi iniuste patiuntur a rege, licet principibus agere bellum contra regem eorum. Et in universum, quando subditi habent ius bellandi contra regem, licet principibus bellare pro populo. Ratio est quia populus est innocens, et principibus de iure naturali licet defendere orbem ne fiat ei iniuria. Et ita factum est tempore Petri regis Hispaniae. Erat tyrannus ; rex Gallorum bellavit contra Petrum regem pro alio filio. » Darf aber etwa auch ein fremder König einem Fürsten gegen einen dritten Souverän helfen ? Vitoria scheut sich nicht, dafür nach einem Fall von aufregender Aktualität zu greifen : « Dubitatur hic, quando res est aliena, utputa ducatus Mediolanensis : an liceat regi Hispaniae defendere ducem Mediolanensem contra regem Franciae ? — Respondeo, si res esset nostra, omnino licet. Si res est dubia, melior est conditio possidentis. Idem est iudicium tunc sicut de persona privata. Dubito an hoc pallium sit meum : debeo adhibere diligentiam ad sciendum veritatem ; quandiu manet dubium, licite illud teneo. Econtrario, si ego dubito an pallium sit meum ; alius possidet : quandiu maneo in dubio, non licet mihi rapere pallium. Ratio est quia ille habet ius habendi : ergo ego non possum habere ius accipiendi, quia bellum non potest esse iustum ex utraque parte. Et sic ad dubium dico quod in re dubia non licet. Quando tamen ingressus est dux iusto titulo, licet eum defendere bello.

Econtrario autem dico quod non liceret in illo casu iuvare invadentem; exponeret enim se iuvans periculo, postquam res est dubia; faceret iniuriam possidenti.»

Müssen die Untertanen wissen, daß der Krieg, zu dem sie das Staatsoberhaupt aufbietet, gerecht ist, bevor sie folgen? — «Videtur quod teneantur scire, quia alias oporteret excusare omnes qui sequuntur regem Franciae contra Hispanos, et econtra, si non tenentur scire bellum esse iustum. Et si non tenentur, sed iuste procedunt: ergo non liceret eos occidere, quia sunt insontes. In contrarium est quia ipsi milites non sunt iudices. Ergo non tenentur scire. — Respondeo, si constat bellum esse iniustum vel si scitur vel isti habent conscientiam quod est iniustum, non possunt bellare, etiamsi cogantur a principe. Ratio est quia ille peccat mortaliter, et obediendum est Deo potius quam illi. Secundo dico quod plebei, qui non admittuntur ad consilium principis, non tenentur scire causam belli iustam, sed possunt sequi regem. Patet hoc, quia non omnes possunt informari de causa belli. Tertio dico quod magnates qui ad consilium principis admittuntur, illi tenentur inquirere de causa belli, ad eos enim spectat hoc. Praeterea, debent monere regem an oporteat vel non; debent enim iuvare consilio. Quarto dico quod militibus, ubi non constat causam belli esse iniustam, sed est dubium, illis licet sequi bellum. Probatur: quia miles tunc est inter duo dubia. Si eat ad bellum, est in periculo prosequendi bellum iniustum; si non eat, exponit se periculo deserendi regem et patriam in necessitate. Sed quando quis est inter duo pericula, debet sequi id quod est minus malum; sed minus malum est nocere hostibus quam reipublicae propriae: ergo. Secundo, quia, ut diximus, illi non tenentur inquirere causam belli, quia non spectat ad omnes scire eam. Ergo ubi dubitant possunt milites procedere ad bellum. Verum est quod, ut diximus in materia de ignorantia, si illa est crassa et quasi ignorantia volita, non excusat. Ita dico quod, si sunt apparentiae quod bellum non est iustum (ego dubito, sed quia habeo affectionem ad regem meum claudo oculos: quid ego scio?) dico quod tunc non excusarer a peccato. Quando ergo dicimus quod ubi est dubium possunt sequi bellum subditi, intelligitur quando dubium est probabile. Praeterea nota quod, ubi constat postea, quod bellum fuit iniustum (ante dubitabamus; bona fide sequuti sumus regem; constat nobis postea bellum esse iniustum): dico quod tunc tenentur milites restituere ablata, quando facti sunt ditiores. Non dico quod tenentur de damno illato quod combusserint civitatem, quod comederent alia

quaecumque, sed tenentur restituere ea quae habent in manibus ex quibus ditiores facti sunt. Rex forte tenebitur restituere totum damnum. » Das Söldnerwesen und das Reislaufen der alten Eidgenossen kommen hier auch noch zur Erwähnung, begreiflicherweise nicht in günstiger Beurteilung : « Dico ulterius, quod qui sunt parati ire ad omne bellum, non curant an sit iustum vel non, sed vadunt cum eo qui maius stipendium dat, nec tamen sunt subditi, peccant mortaliter non solum quando eunt, sed semper quod ea afficiuntur voluntate. Dico praeterea quod, ubi res est dubia, non possunt auxiliari, ut sunt Helvetii, ferre auxilium alteri parti quando non sunt subditi. »

Wann hört im Kriege das Recht zur Tötung der Feinde auf ? Die Antwort ist gewissenhaft differenziert ; obschon sich keine Sentimentalität anmeldet, sondern der Blickpunkt auf das Ziel, den Endsieg, bestimmend bleibt, ist die Konsequenz umso bewunderungswürdiger, mit der er die ethischen Grundsätze, von eigener Befangenheit gegenüber einzelnen Zeitanschauungen abgesehen, scharf im Auge behält und zur Geltung bringt. Das geht aus folgenden Details besonders deutlich hervor : « Ubi ad finem victoriae opus est occidere innocentes, licet. Sicut expugnatur civitas ; opus est bombardearla : ex hoc sequuntur mortes innocentium : sequantur, quia hoc est de per accidens. De hoc non est dubitandum, sicut si expugnaretur castellum ... ubi possunt distingui nocentes ab innocentibus, isti non possunt occidi. » Darf der Feldherr eine Stadt zur Plünderung in Aussicht stellen ? « Videtur quod sic, quia alias non posset obtineri civitas. Fiunt milites alacriores et tunc hostes magis timent. Ita est quod hoc oportet ad consequendam victoriam ... Respondeo, si hoc non est necessarium ad summam belli, gravissime peccant qui hoc permittunt ... si hoc est necessarium, possunt duces permittere hoc, milites autem non possunt facere sua auctoritate ... duces tunc debent monere milites ne occidant innocentes. Sed dato quod sciant quod ex hoc milites possunt facere multa mala, bene tamen possunt hoc permittere ... semper in civitate praesumuntur esse aliqui innocentes, et ideo non est pium nec christianum in universum omnes occidere ... potius deberent duces post partam victoriam occidere nocentes ad sumendam vindictam ... Ponamus quod nunc sunt innocentes in civitate ; non nocent ; sed si permittamus eos vivere, postea nocebunt. An liceat eos occidere ? Videtur quod non, quia de facto non nocent. Sed contra, quid prodest eos nunc relinquere, si postea bellabunt contra nos ? Respondeo quod non licet, quidquid dicant milites ... » Nicht minder

eingehend prüft er hier und anderwärts (q. 66. a. 8) die rechtlichen Belange über Kriegsbeute.

Zum Schlusse dieser Darlegungen kommt Vitoria noch auf die Frage der Gefangenen, vandalischer Verwüstung des Feindlandes, auf die Geiseln, und sogar auf die Gefechtsübungen, « Manöver » würden wir sagen, zu sprechen ; einzelnes ist zeitgenössische Theorie, im allgemeinen aber persönliche, ethisch orientierte Stellungnahme, die energisch gegen Unrecht und Sinnlosigkeit protestieren kann, so gegen Verwüstungen der Spanier in Frankreich und Tötung französischer Geiseln (q. 40. a. 1).

Das Parteien- und Verschwörungsunwesen, die Umtriebe jener Zeiten geben Vitoria Anlaß zu strengen Worten gegen die ehrgeizigen oder mißgünstigen Säer von Zwietracht, Feindschaften, die Stifter fortwährender Unruhen, im Artikel : « Utrum seditio semper sit peccatum mortale. » Er ereifert sich hier in einer Weise, die wiederum von seinem sittlichen Ernste und seinem Einsatz für das Gemeinwohl zeugt : « Quaero an omnes isti qui sunt in factionibus, que andan en bandos, sint in peccato mortali ... certe timendum est an semper sint in peccato mortali. Sed non credatis quod isti solum propter seditionem et factionem eant ad infernum, sed quia habent multa alia peccata ; immo revera tales non sunt christiani, semper enim procurant malum proximi, multis nocent, fugiunt pacem ; ideo nec mirum est quod damnentur. Certe alii meliores illis damnantur ; non dubitetis. Quomodo ergo tales sunt christiani qui nunquam volunt bonum proximi, sed semper curant malum et impediunt quodcumque possunt bonum alterius partis ... revera sunt diaboli, quia diabolicum est nolle pacem, sed in seditione semper versari » (q. 42. a. 2. n. 2).

Seiner Entrüstung verleiht er pathetischen Ausdruck, wenn er etwa das Wucherwesen geißelt, das gerade in seiner spanischen Heimat mit deren wirtschaftlichen Entfaltung damals sich breit machte : « Isti campsores, los contrastes, solum debent commutare pecuniam unius speciei pro alia, et hoc est officium illorum. Sed isti qui sic sunt instituti pro commutationibus pecuniarum, invenerunt sibi aliud officium et artem aliam, scilicet mutuandi pecuniam indigentibus, et postea recipiunt compensationem ... An hoc liceat istis campsoribus. — Videtur quod sic, quia isti campsores iurant quod sit licitum, quia pro industria sua dicunt quod licitum est aliquid recipere et etiam pro beneficio praestito, quia dant aliis pecuniam qua egent ad v. g. emendum domum, et si aliquid recipiunt, non illud recipiunt pro mutuo, sed pro

industria et beneficio praestito. Secundo, etiam volunt excusari, quia dicunt quod non faciunt contractum nec pactum, nec aliquid ipsi exigunt. Si ergo alius dat illis aliquid, quare, dicunt, non licebit nobis illud accipere ? — Respondetur ad hoc distinguendo. Vel illi faciunt pactum tacitum vel expressum, vel non. Sic primo, dico quod si nullo modo faciunt pactum nec expresse nec tacite, tunc quidquid detur campsoribus ex benevolentia pro beneficio, licet eis accipere gratis ... Secundo dico quod si fiat pactum tacitum vel expressum, est usura. Tertio dico quod omnes campsores sunt usurarii ... omnes qui a campsoribus recipiunt mutuum, sciunt et fatentur quod gratis non sibi datur sed pro bona compensatione ... Et omnes isti campsores fugiunt a confessoribus peritis, sed hoc non excusat illos. Ego semper cogitavi et credo omnino quod, sicut Deus instituit et providet quod in quovis populo sint aliqui boni et veri christiani ut alii exemplo eorum obsequantur Deo, sic credo quod Deus permittit magnos peccatores qui semper sustineant vitia, de quibus dicitur : 'Qui sordescit, sordescat adhuc' (Apoc. 42). Ut videamus quantum malum sit peccatum et aurum ; ut videamus quantum malum sequeretur si passim permitterentur usurarii ! Certe dominarentur orbem ! — Ex his sequitur quod sicut isti campsores sunt usurarii, ita et illi qui ponunt pecuniam apud illos. Iste usus non est Galliae nec alibi, nisi in Hispania. Et quod sint usurarii patet, quia sunt participes usurarum ... dant pecuniam suam campsoribus ad usus illicitos ... » (q. 78. a. 2. n. 63).

Unbarmherzig kann Vitoria reden, wenn er gewisse Mißstände in der Regierung der *Kirche*, in der kirchlichen Verwaltung, verderbliche Mängel bei den kirchlichen Amtsträgern rügt. Hier mag er zuweilen in der Glut seiner Anklagen, Warnungen und Drohungen an Savonarola erinnern. Man kann sich dem Eindruck nicht verschließen, daß er seine Aufgabe zumal dann echt apostolisch auffaßt. In der großen Schar der ihm zuströmenden Hörer sah er die geistige Elite seines Landes, unter ihnen sah sein kluges Auge auch mehrere, welche vielleicht schon bald in die bischöfliche Hierarchie aufsteigen sollten, von deren Bildung, Persönlichkeit, Verhalten und Wirken eine Überwindung der Kirchenkrise mithin entscheidend abhängen konnte. Was er mit derart scharfer Sprache wollte, war also Aufrüttelung der Gewissen zur Anbahnung der echten « Reform an Haupt und Gliedern », Weckung, Entzündung des Reformeifers in möglichst allen, auch in den zähflüssig Geruhsamen, darum haben seine Worte selbst die sengende Kraft eines Brandes, sind schon an sich wie ein Widerschein des Höllenfeuers,

mit dem er droht. Seine Leidenschaft stammt aus großer Liebe zur Sache der Kirche, das verleiht ihm die im tiefsten Grunde geradeso selbstlose, um seine eigene Person, seine eigene Stellung und seinen Einfluß unbekümmerte wie gegen andere rücksichtslose Unerschrockenheit : er wächst hier zum Bekenner.

Der ganze Ernst der Situation wetterleuchtet in den Worten über die Interesselosigkeit mancher Bischöfe um die Glaubenslehre. « Maiores, ut episcopi, ... non sufficit quod credant, sed magis explicite tenentur scire ad hoc quod possint illa docere, et tenentur esse parati reddere rationem fidei ... Revera maior pars episcoporum se contenta con lo que sabe el labrador [1]. An ergo episcopi condemnentur ? Quidam Parisius dicebat : dolendum est de illis. Et revera merito illud dicebat, postquam tantum honorem sibi vindicaverunt, et scientia quae illis annexam esse debet, est quasi rara avis in terris, quandoquidem in paucioribus quam oporteat reperiatur ; utpote multae insurgunt haereses, et quasi nullus episcopus hactenus inventus est qui eis obviam eat. Solus unus episcopus est modo in Ecclesia, puta Roffensis, vir magnae doctrinae, qui scribat contra lutheranos. Et ideo merito dolendum est de illis, praesertim quia cum ipsi teneantur scire subtilitates fidei et scribere contra haereticos, nec sciunt nec scribunt, et alii qui non tenebantur scribere, scripserunt. Secundo dicebat ille, ne mirum quod damnentur. Poterunt namque ipsi dicere quod alii meliores illis damnantur. Certe aliquis eorum fallitur cum dicit se scire utrumque testamentum ... Si aliqua excusatio est, certe non est alia nisi quod si non sciunt, provideant de viris doctis. Et maxime excusantur si faciant quod praedicetur verbum Dei. Sed utinam non impedirent ! » (q. 2. a. 8. n. 8). Auch den Mangel an sonstigem pastorellen Interesse muß er bei Bischöfen beklagen. Da er von der gegenseitigen Liebe der Urchristen spricht, macht er eine kurze, doch bezeichnende Anspielung : « Certe diligebant se tunc plus quam fratres et plus quam parentes diligunt filios. Et hoc est quod dicit Paulus : 'Quis uritur et ego non uror ?' etc. Ita certe id modo curant episcopi, ut non possint dormire prae cura existentium in mortali ! Et tamen certe Paulus dicit : 'Quis uritur, et ego non uror ?' » (q. 44. a. 7).

Zur Frage, ob die Bischöfe gehalten seien, die Pfründen den Würdigeren und Fähigeren zu verleihen, äußert er sich unter anderm so : « Ad examinandam quaestionem istam, oportet scire veritatem ; quia

[1] « ... gibt sich mit dem zufrieden, was der Bauer weiß. »

si verum est quod tenentur semper eligere potiorem, certe aliqui episcopi sunt in periculo animarum, quia non semper sic eligunt » (q. 63. a. 2. n. 5). Eingehend verwertet er Schrifttexte wie Jak 2, 1 ; 1 Tim 3, 2 ff. ; 5, 17 f. ; Joh. 21, 15 ff. sowie andere Gründe für seine Auffassung, daß der kirchliche Oberhirte den Würdigeren vorzuziehen habe. Die Sitte, bereits Kindern Pfründen zu verleihen, bleibt nicht unerwähnt : « Contra propositum etiam principaliter arguitur, quia sequeretur quod nunquam liceret dare beneficia pueris primae tonsurae. Consequens autem est falsum, quia iura permittunt quod pueris septem annorum dent beneficia, et tamen si non liceret, iura non permitterent quod darentur illis. Et cum isti omnino sint non idonei, sequitur quod non semper tenetur episcopus digniorem eligere. — Ad hoc dico quod an hoc bene fiat, non est multum verisimile, quia regulariter periculosun est illis conferre beneficia, postquam est incertum quid facturum sit de illis. Sed tamen illo dato, quod scilicet bene fit, dico secundo negando consequentiam, scilicet quod nunquam liceret illis dare. Et ratio est quia episcopus non debet respicere ad tempus praesens, sed ad futurum, id est non quis plus prosit in praesenti, sed in toto tempore. Et hoc intelligo de puero qui videtur esse bonae indolis, et habet dominum qui faciet illum studere, et tandem erit doctus ... quia puer cum strenue dabit operam litteris, est optima spes quod evadet doctus, licet frequenter ista spes deficiat » (n. 11). Obschon diese Beurteilung einer damals noch hingenommenen Gepflogenheit gewiß maßvoll ausfällt, darf man nicht übersehen, daß sowohl die ersten wie die letzten Worte eine deutliche Warnung enthalten, die ihre Wirkung bei aufmerksamen Hörern nicht verfehlen konnte. Vollends ungeschminkt wird seine Stellungnahme zu so heiklen Dingen im weiteren Verlauf der über nicht weniger als dreißig Druckseiten verteilten Behandlung unserer Frage : « Utrum in dispensatione spiritualium locum habeat personarum acceptio. » Er macht sich selbst den Einwand : « Si hoc est verum, quod episcopi semper tenentur eligere potiorem, cum ergo sic non fiat, vae episcopis, quorum certe pauci vel nulli hoc curant ! Sed quamvis non sic fiat nec faciant hanc diligentiam, multi tamen episcopi aestimantur boni. Gravissimum ergo videtur damnare eos. » Die Antwort lautet : « Ad hoc dominus Beda [1] Parisius dabat

[1] Noël Béda († 1537), Syndicus der theologischen Fakultät an der Sorbonne, als Vitoria noch dort studierte. Über ihn vgl. Dict. d'hist. et de géogr. ecclés., VII, Art. Béda (Noël). Vitoria spricht von ihm, ohne ihn zu nennen, im gleichen Sinn bereits q. 2. a. 8. n. 8, wie wir es oben S. 282 zitiert haben.

multas solutiones ; sed quia non satisfaciebant, dicebat quod dolendum est quod omnes damnentur. Respondeo, et dico primo : quod omnes episcopi qui in aliis ecclesiasticis regendis et gubernandis sunt solliciti, sicut in his quae pertinent ad episcopatum, ut visitare subditos et praedicare etc., gerunt etiam curam in distributione beneficiorum. Sed episcopi qui non visitant subditos suos, et qui nihil aliud curant nisi redditus exigere exacte, non mirum est quod damnentur, praesertim cum in multis aliis sint negligentes et non solum in distributione beneficiorum ... Secundo dico quod, etsi aliqui damnentur, non mirum est, cum alii etiam damnentur qui non sunt in tanto periculo. Quanto enim quis est in sublimiori statu et dignitate, tanto in maiori periculo versatur, ut inquit Augustinus. Et revera in toto episcopatu Salmanticensi vel in quocunque alio episcopatu nullus est in tanto periculo et damnatione sicut est episcopus, nec scortum, quia suae animae et omnium subditorum animarum rationem debent reddere, quia omnia oportet quod ponant pro salute unius animae ... Sed haec omittamus, quia hic non sumus constituti iudices ad condemnandum episcopos vel ad determinandum quid faciant, sed quid faciendum sit ; maxime quia propter nostrum negare vel affirmare nihil ponitur in re, id est nec ipsi salvabuntur nec condemnabuntur, Deus enim scit an damnabuntur vel salvabuntur » (n. 13).

Freilich versteigt sich Vitoria nicht zur Behauptuung, jede unsachlich parteiliche Bevorzugung der Person sei schon Todsünde : « Sine dubio acceptio personarum in rebus spiritualibus est peccatum mortale ex genere suo ... in proposito dico de episcopis quod non semper erit mortale praetermittere digniorem ubi non est magna differentia in ordine ad utilitatem populi, dummodo subveniat dignis ... possemus mitius dicere, quod semel praeferatur aliquis dignus digniori, non erit mortale, quia non vertitur in magnum incommodum regiminis ... Sed tamen si pluries et ordinarie hoc faceret, peccaret mortaliter ... Licet ego non sim securus de hoc, nescio enim an haec excusatio valeret coram Deo ... » (n. 14). Er bemerkt hernach ausdrücklich, daß er von Pfründen spreche, mit denen Seelsorge verbunden ist. Auch unterdrückt er nicht folgende kritische Glosse : « Verum est quod mala providentia Ecclesiae est quod beneficium magis tenue sit cum cura animarum, sicut quod canonicus habeat ducentum millia dipondiorum, et curatus duo millia, quia uno inconveniente dato, plura sequuntur » (n. 16). Seltener Freimut offenbart sich in dem, was er zur Häufung von Benefizien auf die gleiche Person anbringt : « Quasi sem-

per et regulariter est acceptio personarum habere plura beneficia. Cum alii sint qui possunt illa regere, revera est manifesta iniquitas. Et si dicatis 'iste est nobilis' : certe, si illa nobilitas esset multum profutura Ecclesiae, bene ceteris paribus esset praeferendus omnibus. Sed revera in collatione tali semper et ut in plurimum intercidit ipsa ratio nobilitatis, propter quam non solum bona Ecclesiae, sed etiam bona pauperum sibi usurpant. Pro quo est notandum quod haec beneficia ecclesiastica instituta sunt ex bonis communibus ex omni genere christianorum, et ideo fit iniuria magna si non distribuantur proportionabiliter, sic scilicet quod non sit omnis respectus ad personam, sed etiam ad dignitatem et merita et ad utilitatem Ecclesiae ... Loquendo ergo de beneficiis incompatibilibus, in pluralitate beneficiorum est acceptio personarum. Et si arguas : quia pro nutrienda nobilitate oportet dare plura beneficia alicui ; respondetur quod licet ad hoc respiciendum sit, tamen non solo titulo nutriendae nobilitatis debent occupare omnia bona pauperum. Et si dicas quod habent dispensationem : dico quod in ipsa dispensatione est acceptio personarum et peccatum, quia quod papa dispenset cum non idoneo, cum alius sit magis idoneus, est acceptio personarum ... » (n. 17).

Selbst an den Kaiser ergeht vom Universitätskatheder aus in kluger Weise ein Wink : « Sed dubitatur de rege, an teneatur conferre episcopatum dignioribus. Satis esst quaerere de sufficientibus, et utinam semper sic fieret ! Clamaret profecto civitas Salmanticensis si imperator poneret in ea praetorem malum et amentem ; et tamen si episcopus indignus et malus eligatur ad regimen animarum, non fit mentio, nec de moribus fit quaestio. Et utinam ultima quaestio quam faceret rex esset de moribus illius qui eligitur ! Breviter dico quod si rex non conferret episcopatum dignioribus, — credendum est quod sic fiat, quia habet doctissimos et sanctissimos consiliarios, — sed dico quod si non ita conferat, non est dubium nisi quod non potest maius sacrilegium fieri circa Deum quam male providere episcopatum, ubi est periculum animarum, et esset magnum peccatum acceptionis personarum » (n. 19).

Über die moralische Erlaubtheit der Annahme erfolgter Ernennung oder Wahl wird das Auditorium belehrt : « Saltem dubitatur, si episcopi qui vocantur non quaerunt episcopatum, supposito quod sunt indigni, an excusabuntur vel an peccent acceptando ? — Respondetur quod non excusantur ; licet non quaerebant nec cogitabant de episcopatu, si tamen sunt insufficientes et indigni ad administrandum epis-

copatum, non excusantur. Sicut si aliquis artificem aliquem vocaret ad hoc quod incipiat facere una traza de casa [1], et ille est sutor, et perdit domum : an talis excusaretur de illo damno per hoc quod vocatus fuit. Dicit Chrysostomus quod non. Ita de episcopo est dicendum, quod non excusatur si ex imbecillitate illius oves pereant, quantumcumque vocatus fuerit ad episcopatum » (n. 20). Ebenso kompetent und unbestechlich urteilt der Theologe von Salamanca noch über die Normen bei Ausübung von Wahlrechten, sowie über allfällige Restitutions- und Schadenersatzpflichten aus Mißbrauch solcher Ernennungs- oder Wahlbefugnisse oder Einmischung in derartige Angelegenheiten.

Vitoria findet es angezeigt, auch zu Mißbräuchen römischer Praxis in der Umleitung kirchlicher Einkünfte ein Wort zu sagen : « Si sint decimae sufficientes ad sustentationem ministrorum, et papa illas abstulit a ministris et dedit in alios usus, an tunc laici teneantur de novo sustentare ministros ? Quod papa ita faciat non est dubium ; applicat decimas unius episcopatus vel ad capellanias alterius episcopatus, vel ad aliquod collegium, vel dat regi, vel alicui alteri. — Ad hoc dico : primo, quod papa non est dominus beneficiorum, quidquid dicat Bartulus [2], sed solum est dispensator et distributor eorum. Unde papa non potest pro libitu suo decimas unius ecclesiae applicare alteri ecclesiae vel alteri episcopatui. Non est dubium quin quisque ignarus aequitatis naturalis dicet quod est vituperabile et iniquum quod decimae unius populi honorati applicentur alteri ecclesiae, et maneat populus cum ministro vel ministris ecclesiae non habentibus unde vivant ... Non est dubium quin sit male factum ; papa enim est dispensator, et non dissipator. Et non est dubium nisi quod et papa peccat mortaliter, et ille qui suscipit, quia faciunt iniuriam populo et ministris ecclesiarum. Item, quia privilegium est iniquum, et non dat ius. Secundo dico quod, ex rationabili causa licite potest papa dare decimas unius loci alteri, ut pro bono unius universitatis, como en las tercias y préstamos que tienen estas Escuelas [3]. Sed intellige hoc dummodo maneat et relinquatur sufficiens et honestum stipendium pro sustentatione ministrorum talis ecclesiae, qui ministri sint tales pro conditione loci, ut decent populum honoratum ». (q. 86. a. 1. n. 2.)

[1] « ... einen Entwurf für ein Haus. »

[2] « Bartulus » wohl : der Kirchenrechtler Mariano Bartolini († 1511), Auditor der Rota und Gesandter Julius II. an Kaiser Maximilian (Hurter, Nomenclator ... II, 1176).

[3] « ... wie bei den Dritteilen und Darlehen, welche diese Schulen erhalten. »

Habsucht und Geiz bei Geistlichen sind unserem Lehrer ein Greuel. Zur Frage der Zehntenabgabe vermerkt er : « Arguitur, quod Ecclesia potest statuere quod decimae nunquam abrogentur per contrariam consuetudinem, et videtur quod sit ordinatum et statutum, ut citant canonistae multa capitula. — Ad hoc dico : primo, quod Ecclesia nunquam hoc fecit nec potest facere. Nec valent capitula quae adducuntur, quia non debent bona clericorum esse melioris conditionis quam bona laicorum ; sed iura laicorum abrogantur per contrariam consuetudinem : ergo et iura clericorum. Secundo dico, quod dato Ecclesia illud possit, tamen non convenit, et irrationabiliter illud institueret, quia hoc est ambitionis et avaritiae signum, et Ecclesia non debet esse ita sollicita circa bona temporalia, quia clerici non debent esse cupidiores suarum rerum temporalium quam laici ; sed quaelibet res laicorum potest abrogari : ergo et bona Ecclesiae ... Est notandum quod cum papa non sit dominus rerum ipsorum laicorum, si sine rationabili causa imponeret novam quotam et maiorem, tunc non esset solvenda, nec laici male facerent non solvendo illam maiorem partem decimae. Et ideo solum est respiciendum ad consuetudinem ... » (q. 87. a. 1. n. 5 ff.).

Das ausgesprochene Gerechtigkeitsgefühl, der soziale Sinn Vitorias rücken in nicht minder helles Licht dort, wo er die Pflichten der Reichen unterstreicht und seine sittliche Entrüstung das Verhalten begüterter Kleriker anprangert : « Non est hominis christiani non timere, si est dives ... quando dicimus quod habens superfluum tenetur facere eleemosynam, non intelligimus quod si habet centum aureos teneatur dare illos, et quod si adquirat mille aureos teneatur dare illos, quia potest esse quod illi non sint superflui, quia oportet quod iste relinquat filiis suis statum, et licite facit ; non ita rigide intelligimus conclusionem. Secundo dico quod non dicimus quod statim homo teneatur dare superfluum, et totum. Sat est quod prout sapiens determinavit, det eleemosynam. Si veniret ad me dives habens superfluum dicens : ego do unum assem pauperibus quando ipsi petunt, non absolverem eum magis quam diabolum. Sed si iste facit eleemosynas in aliquibus temporibus anni, et dat egentibus, no una blanca [1], sed bonas eleemosynas, ille adimplet hoc praeceptum. Praeterea, de ecclesiasticis qui habent largos sumptus et habent superfluum, non excusantur si non dent largas eleemosynas, quia isti non habent cui relinquant. Ego bene scio quod non credent ipsi ; sed revera ita est quod damnantur

[1] una blanca : die damalige kleinste spanische Münzeinheit.

omnes illi, et melius est quod damnentur » (q. 32. a. 5. n. 11). Soziale Hilfe soll den Vorrang auch vor unnötigen Stiftungen zu religiösen Zwecken haben : « Est argumentum quo aliqui se excusant : volunt enim relinquere ecclesiam fundatam, construere capellam, augere cultum divinum, et ideo dicunt quod non dant pauperibus. — Ad hoc dico : primo, quod dent superflua quomodocumque dent. Ita faciunt clerici ; potius volunt relinquere istas capellanias : bene faciunt. Sed ego timeo quod ideo faciunt hoc, ne dent pauperibus ; et ideo credo quod male faciunt. Praeterea, quia dato hoc sit verum, tamen quando cultus divinus est bene auctus, male fieret si quis aedificaret templum aut institueret capellaniam relinquendo proximorum graves necessitates. Unde Bernardus carpit eos qui, cum pauperes fame peribant, ponebant aurum in templum. Aliud esset si non essent necessitates, et cultus Dei esset diminutus, quia in tali casu fiant ecclesiae in nomine Domini : optime factum est » (n. 15).

Das Wenige aus dem reichhaltigen Unterricht des Hauptes der verdienten Salmantizenserschule genügt zum Aufweis, daß seine Größe ebensosehr in der Anbahnung der notwendigen Kirchenreform wie in der Entfaltung regen wissenschaftlichen Lebens lag. Schon aus dem J. 1537, der Zeit jenes Lehrkurses über die Secunda Secundae, den Franz Trigo uns überliefert, stammt ein päpstliches Schreiben an die Universität Salamanca, darin Paul III. bat, ihm Vitoria als Konzilstheologen für die in Aussicht genommene allgemeine Kirchenversammlung überlassen zu wollen : « Pari quoque studio a vobis petimus, ut dilectum filium magistrum Franciscum a Vitoria, vestrae Academiae primum in sacra theologia doctorem, de cuius singulari doctrina celebris apud nos fama personat, ad nos ob eandem concilii causam destinetis ... » [1]. Die Sache des Konzils wurde aber noch um Jahre hinausgezögert. Als man endlich 1545 vor der Eröffnung stand, war Vitoria durch dauernde Krankheit nicht mehr in der Lage, selber nach Trient zu gehen, so gern auch der Kaiser ihn zu einem seiner Theologen für das Konzil bestimmt hätte [2]. Aber er konnte Gutes von der nun

[1] *Getino*, El Maestro ..., S. 509.

[2] S. bei *Getino*, Op. cit., S. 278, Auszug aus einem Brief Karls V. vom 17. Febr. 1545 aus Brüssel an seinen Sohn Philipp, worin er ihm mitteilt, er habe auch an Vitoria geschrieben, er möchte abreisen und sich zum Konzil begeben, fürchte aber, daß « el dicho Fray Francisco por sus indispusiciones se excusase » und wähle dann an seiner Stelle Dominikus de Soto. Ebd. S. 277 Text eines zeitlich offenbar bald anschließenden Schreibens Vitorias an Philipp, mit Darlegung seines Zustandes, der ihm die Erfüllung des kaiserlichen Wunsches verunmög-

beginnenden Kirchenversammlung erwarten. Aus seiner Heimat zumal begaben sich verschiedene einflußreiche Männer dahin, die seine Weisheit widerstrahlten und vom Geiste seines Apostolates auf der Lehrkanzel der Universität Salamanca erfüllt waren. Was Franz de Vitoria in geduldig ausdauernder Arbeit gesät, fiel zu Trient, als köstliche Frucht der spanischen Sonne, der Weltkirche in den Schoß.

liche : « . . . Yo estoy más para caminar para el otro mundo que para ninguna parte de éste ; que ha un año que no me puedo menear sólo un paso, y con grand trabajo me pueden mudar de un lugar á otro . . . y he estado seys meses como crucifigado en una cama . . . »

# Philosophie und Physik

## Analyse des gegenseitigen Verhältnisses

Von R. N. Dr. Artur PAVELKA, Prag

*(Fortsetzung und Schluss)*

### 11. Die experimentale Methode der modernen Physik

Das Ausgangsobjekt der Physik ist jedes in der Natur sich bietende Objekt, jedes Naturobjekt. Die moderne Physik macht nun keineswegs das Naturobjekt in seiner Fülle, wie es die Natur bietet, zu ihrem Gegenstand, sondern bloß ein durch das später zu besprechende Subjekt bestimmte Teilgebiet des Naturobjektes, z. B. seine Struktur. Und den so dem Ausgangsobjekt entnommenen Gegenstand untersucht die Physik nicht durch bloße Beobachtung dessen, was die Naturobjekte in dieser Hinsicht einfach bieten, sondern auf dem Wege über das Experiment.

Das Experiment ist die erste Phase eines jeden neuen Erkenntnisprozesses in der Physik. Diese Behauptung will keineswegs den historischen Werdeprozeß physikalischer Begriffe erklären. Es soll bloß die heutige Sachlage charakterisiert werden, welche reichhaltige physikalische Kenntnisse bereits voraussetzt und neue erwerben will. Für diese fortschreitende Erkenntnis ist jedesmal das Experiment die erste Phase. Die Anlage des Experimentes hat vor allem den Zweck, die das Verhalten des Naturobjektes bestimmenden Faktoren auf ein Mindestmaß herabzusetzen und quantitativ zu beherrschen. Es sind also im allgemeinen mehrere verschieden angelegte Experimente notwendig, um die Eigenschaften der Einzelgegenstände experimentell festzustellen. Das Ergebnis des Experimentes ist dann eine Sinneserkenntnis, die bestimmte qualitative und quantitative Züge aufweist. Wenn wir dann das Einzelexperiment in die Gesamtheit der Experimente einfügen, die uns alle Sinneserkenntnisse liefern, die zu einem neuen Erkenntnisprozesse notwendig sind, können wir die Behauptung aufstellen: *Das Experiment ist seinem Ziele gemäß eine organisierte Sinneserkenntnis zur Erfassung des physikalischen Gegenstandes aus dem Naturobjekt.*

Wenn wir dem Physiker mit der Erfassung des physikalischen Gegenstandes aus dem Naturobjekt kommen, wird er vielleicht einwenden, daß für ihn keine anderen Gegebenheiten existieren, als die Naturerscheinungen. Zu diesem im Hinblick auf den vorherrschenden Sprachgebrauch in Literatur und Laboratoriumbetrieb sehr wohl möglichen Einwand sei hier eine prinzipielle Bemerkung eingefügt. Wir müssen uns nämlich bewußt bleiben, daß wir die moderne Physik hier im thomistischen Lichte beurteilen und daher zum Ausdruck bringen müssen, was diese Wissenschaft thomistisch gesehen tut, wenn dies auch von Seiten der Physik unbewußt geschieht. Der Unterschied in den sicher auseinandergehenden Anschauungen und noch mehr in den auseinandergehenden Ausdrucksweisen der thomistischen Philosophie und der modernen Physik gehört natürlich mit zur philosophischen Beurteilung der Physik und wird uns deshalb im weiteren nicht wenig zu beschäftigen haben. Die thomistische Philosophie sieht in der Ausdrucksweise « Naturerscheinung » eine ihr fremdartige Interpretation im Sinne einer Phänomenologie und benützt für den Ausgangspunkt der physikalischen Erkenntnis und des physikalischen Experimentes das Naturobjekt, aus dem sich dann nach bestimmten Gesichtspunkten das Objekt der Physik und der Gegenstand der Physik ergeben.

Den ganz bestimmten Charakter des physikalischen Objektes und des physikalischen Gegenstandes müssen wir der materiellen Seinsstruktur entnehmen, welche der physikalische Gegenstand darstellt. Wie wir schon aus der Besprechung der alten Physik wissen, faßt der Thomismus das Naturobjekt als ein materiegebundenes Sein auf, das eine ganz bestimmte begriffliche Struktur besitzt, nämlich den substantiellen Seinskern und die den Kern umgebenden Schalen der einzelnen akzidentellen Seinsweisen. Die alte Physik behandelt ein derartiges Naturobjekt in seiner Gesamtheit, vom Kern bis zur äußersten Schale. Das derart in seiner ganzen Fülle erfaßte Naturobjekt ist für die alte Physik sowohl Ausgangspunkt — oder wie wir sagen wollen — Ausgangsobjekt und gleichzeitig auch wissenschaftliches Objekt. Zwischen Ausgangsobjekt und dem eigentlichen wissenschaftlichen Objekt ist nämlich der Unterschied, daß das Ausgangsobjekt ein selbständiges Naturobjekt darstellt, also ein Individuum, das wissenschaftliche Objekt hingegen ist oft nur etwas an dem Individuum, also das Produkt einer Abstraktion, wie wir dies bei den alten Spezialfächern der einzelnen Naturwissenschaften sehen. Die moderne Physik kann nun nicht behaupten, daß ihr Naturobjekt in jeder Hinsicht schon das wissenschaftliche Objekt und der dann

daraus erarbeitete physikalische Gegenstand ist. Dazu wäre es notwendig, daß auch die moderne Physik die Fülle der materiellen Seinsstruktur als Objekt anerkenne. Diese Anerkennung stößt nun auf gewisse Schwierigkeiten. Daß es sich bei dem Objekte der Physik um etwas Materielles handelt, dürfte auch der nicht philosophisch orientierte Physiker zugeben. Er ist ja davon überzeugt, daß er mit der Materie, also mit sinnlich wahrnehmbarer Materie arbeite. *Wir können also die Materiegebundenheit des von der Physik erfaßten Gegenstandes nicht nur als objektiv sichergestellt, sondern auch von den Physikern als anerkannt ansehen.*

Anders fällt das Urteil aus, wenn wir in der materiellen Seinsstruktur das Sein betonen, wenn wir also danach fragen, ob der moderne Physiker die thomistische Seinsstruktur kennt und anerkennt. Wir werden der Sachlage nicht gerecht, wenn wir auf diese Frage ein klares « ja » oder « nein » erwarten. Wenn wir dem Physiker heute diese Frage stellen, werden wir in den meisten Fällen verlegene Mienen hervorrufen, bestenfalls werden wir zu hören bekommen, daß der Physiker von Seinsfragen nichts verstehe. Für den modernen Physiker gibt es keine Seinsprobleme. Wir könnten dann versuchen, anstatt der Frage nach der Fülle des materiellen Seinsgebildes uns mit der Frage zu begnügen, ob in der modernen Physik wenigstens das materielle Seinskriterium erfüllt sei. Wie wir an den alten speziellen naturwissenschaftlichen Fächern gesehen haben, ist diese Forderung etwas schwächer als die nach der Fülle des materiell bedingten Seinsgebildes. Dieses Kriterium war tatsächlich für alle naturwissenschaftlichen Fächer der Alten erfüllt. Aber nicht einmal in diesem Falle können wir eine Antwort erwarten, da es wiederum auf den Seinsbegriff ankommt. *Wir müssen also damit rechnen, daß der Physiker als der Träger der modernen Physik sowohl den Seinsbegriff als auch das materielle Seinskriterium als etwas ihm Fremdes betrachtet und daß er vom Standpunkte der Denkweise der modernen Physik nicht imstande ist, zu diesen Begriffen Stellung zu nehmen.*

Diese indifferente Einstellung des Physikers zu dem philosophischen Seinsbegriff ist das erste Symptom eines Unterschiedes zwischen alter und neuer Physik. Das Experiment deckt die weiteren Unterschiede auf. Wir brauchen bloß zu verfolgen, welchen Charakter die Objekte haben, die sich aus den Experimenten ergeben. Der Experimentator konzentriert sich in erster Linie auf die sinnlichen Qualitäten, von denen wir wissen, daß sie uns die sinnlich wahrnehmbare Materie vermitteln, also Farben, Strukturen und Oberflächenbeschaffenheiten. Von

hier aus dringt der Physiker weiter vor. Wenn wir sagen, er dringe weiter in das Innere des Naturobjektes vor, so wird uns der Physiker wohl verstehen, denn auch er weiß, daß die Oberflächenbeschaffenheit und die Farbe einer nicht nur räumlich, sondern auch begrifflich tieferliegenden Struktur entsprechen. Es schwebt also auch dem Physiker eine Art schalenartiger Struktur vor, nur daß er sie nicht als Seinsstruktur, als Seinsgebilde betrachtet. Das Experiment ist aber nicht bloß qualitativ eingestellt, sondern vorwiegend quantitativ durch seine Meßergebnisse. So dringt der Experimentator bis zur Schale der Quantität vor. Er ist überzeugt, hiemit die tiefstliegende Schale erreicht zu haben. Im Gebiete der thomistischen Akzidenzien besteht seine Überzeugung zu Recht. Denn die *thomistische Philosophie und die moderne Physik stimmen tatsächlich darin überein, daß die Quantität die zutiefstliegende Schichte der sinnlich wahrnehmbaren Materie ist.*

Das Experiment, das dem Physiker systematische Angaben aus dem Akzidenziengebiete für die Sinneserkenntnis liefert, kann natürlich auf keine Weise zum Seinskern vordringen. Das Experiment in seiner qualitativen und quantitativen Einstellung ist heute imstande, die feinsten und leisesten Niederschläge jedweden Einflusses auf diese Akzidenziengebiete aufzudecken, darüber hinaus aber kann das Experiment prinzipiell nicht gelangen. Da in der Physik die experimentelle Methode der ausschließliche Weg zur Aufnahme neuer physikalischer Objekte und Gegenstände ist, bleibt der Seinskern aus der Erfassung ausgeschlossen. Wie wir wissen, kommt dies auf eine unerlaubte Abstraktion [1] heraus, *die Physik höhlt das Naturobjekt in unerlaubter Weise aus. Will die Physik nicht die Ausschließlichkeit der experimentellen Methode für die Erfassung ihrer Einzelgegenstände aufgeben, dann muß sie thomistisch gesehen notwendig ihre Unabgeschlossenheit dem Seinsgebilde des Naturobjektes gegenüber zugeben.*

## 12. Die induktive Methode der modernen Physik

Das durch das Experiment erfaßte Objekt muß nun durch die in der Physik benützten Erkenntnismittel zum Gegenstand geprägt werden. Es wird in eine bestimmte Art von bereits erkannten Gegenständen eingereiht. Diese Reihe von Einzelgegenständen wird nun nach einer bestimmten Regel geordnet. Der Physiker sucht einen Ordnungszu-

[1] Also ein Vorstoß gegen die Reihenfolge der stufenweisen abstractio a materia.

sammenhang zwischen den Einzelgegenständen. Dieser Ordnungszusammenhang ist nicht unmittelbar gegeben. Es ist im allgemeinen recht schwierig, einen solchen Ordnungscharakter überhaupt ausfindig zu machen. Findet dann der Forscher eine Relation, die die Einzelgegenstände miteinander verbindet, dann ist der erste ordnende Schritt getan. Eine Anleitung zur Auffindung eines solchen ersten Ordnungszusammenhanges gibt es aber nicht. Wenn mit Induktion ein systematisches Auffinden eines bisher unbekannten Ordnungszusammenhanges gemeint ist, dann gibt es, aufrichtig gesprochen, in der Physik auf dem Wege vom Einzelgegenstand zu seiner ersten Ordnungsstufe keine Induktion.

Aber auch in der weiteren ordnenden Tätigkeit des physikalischen Theoretikers ist von einer induktiven Methode im Sinne einer eindeutigen Anleitung zur Auffindung bisher unbekannter Zusammenhänge zwischen gegebenen Gegenständen nichts zu erkennen. Eine Induktion, wie sie die Mathematik kennt, wo aus der Erkenntnis einer Beziehung für einige ganze Zahlen der allgemeine Schluß von $n$ auf $n + 1$ durchgeführt wird, hat in der theoretischen Physik keine Anwendung, ja nicht einmal eine Analogie. Es muß also der Inhalt der induktiven Methode ein anderer sein, als der einer festen Anleitung zur Erschließung höherer Ordnungszusammenhänge.

Die eigentliche Arbeit des Theoretikers beschränkt sich keineswegs auf kleinere Regeln, die eine geringere Anzahl von Einzelgegenständen ordnend zusammenfassen. Der Theoretiker ist bestrebt, umfassendere Ordnungsprinzipien aufzustellen, die als Erkenntnisgrund eine größtmögliche Anzahl von Einzelgegenständen der Physik erfassen. Die Auffindung eines solchen Ordnungsprinzipes wird durch die bisherige Erfahrung des Theoretikers unterstützt. Der Theoretiker benützt verschiedene Analogieschlüsse, er wertet die verschiedensten Modellvorstellungen aus. Aber der eigentliche Schritt von den Einzelgegenständen zu dem Ordnungsprinzip ist ein unvermittelter, gedanklicher Sprung, eine hier nicht näher zu erörternde Eingebung, die plötzlich ein neues Licht auf die Ordnung der Einzelgegenstände wirft. Dieses intuitive Aufgreifen eines neuen Ordnungsprinzipes ist die einzige spekulative Operation, die als Induktion unter Umständen gewertet werden könnte. Die Operation ist eher psychologisch als physikalisch-methodisch interessant. Den Charakter einer Operation, also einer geregelten Handlungsweise, verdient sie nur im gewissen Sinne, indem sie nämlich durch Analogie, durch Modellvorstellungen und durch symbolische Konstruk-

tion ein Netzwerk der Phantasie konstruiert, in welchem das ordnende Prinzip eine fehlende Lücke ausfüllt.

Ist nun einmal ein derartiges Ordnungsprinzip erkannt, dann beginnt seine Auswertung. Es werden alle Ableitungen aus dem neuen Prinzip durchgeführt, damit festgestellt werden könne, welche Einzelgegenstände aus dem Ordnungsprinzip ableitbar sind und welche nicht. Erst diese Ableitungsergebnisse geben dem neuen Prinzipe seine Berechtigung im Rahmen der theoretischen Physik. Der induktive Sprung oder die Intuition sind also in ihren Anfängen bloße, vorerst nicht zu Ende gedachte begriffliche Postulate und als solche bloße gedankliche Möglichkeiten, deren Berechtigung erst die Durchführbarkeit der erwarteten Ableitungen erweist.

Die neuesten physikalischen Bestrebungen stecken sich das Ziel, die Gesamtheit aller Einzelgegenstände der Physik aus einem höchsten Erkenntnisgrunde, einem letzten Prinzip oder einem Prinzipiensystem abzuleiten. Die bisher abgeleiteten Prinzipien erweisen sich als nicht zulänglich und müssen deshalb durch vollkommenere ersetzt werden. Um dies zu erreichen, konstruiert der Theoretiker in seiner Vorstellungskraft ein Netzwerk aus den bisher bekannten Begriffen und Prinzipien, benützt dabei die verschiedensten Analogieschlüsse, sehr oft kommen auch geometrisch-symbolische Gebilde als nichtmaterielle Modelle zur Anwendung. Dieses Netzwerk soll nun alle Einzelgegenstände in sich beinhalten. Infolge unserer durch immer neu auftretenden Gegenstände sich ergebende Unwissenheit treten nun in einem derartigen Gebilde Lücken auf. Ist das Netzwerk gut aufgebaut, dann ist die der Unwissenheit entspringende Lücke verhältnismäßig klein und der induktive Sprung intuitiver Natur hat durch die Erfassung eines neuen Prinzipes diese Lücke einfach auszufüllen. Je kleiner die Lücke der Unwissenheit ist, je dichter also das Netzwerk der bisherigen Kenntnisse ist, desto leichter werden wir den induktiven Sprung zum neuen Prinzip durchzuführen imstande sein. In diesem praktischen Sinne können wir also von einer induktiven Methode sprechen. Sie ist also eine ungefähre methodische Anleitung, eine lückenhafte Anleitung zum logischen Aufstieg zu einem höheren Ordnungs- und Erkenntnisprinzip. Dabei zeigen die nacheinander auf diesem Wege auftretenden Prinzipien eine aufsteigende Linie, indem jedes neu erfaßte Prinzip die vorhergehenden im wesentlichen als Spezialfall umfaßt. Dieses netzartige, systematische, wenn auch lückenhafte Ausgehen nach einem neuen höheren Prinzipe entbehrt tatsächlich nicht einer Ähnlichkeit mit einem sicheren metho-

dischen Prinzip, sodaß wir die praktische Definition annehmen können, die eher eine beschreibende Charakteristik als eine Begriffsanalyse darstellt und besagt : *Die induktive Methode besteht in der intuitiven Erfassung eines Prinzipes, welches die Schließung einer logischen Lücke bewirkt, die das aus Analogieschlüssen und symbolisch-geometrischen Relationsbildern gewobene, begriffliche Netzwerk des unabgeschlossenen physikalischen Erkenntnisprozesses aufweist.*

Der Physiker dürfte mit dieser praktischen Definition zufrieden sein, denn sie sagt ihm, daß die induktive Methode ein ganz nützliches Mittel zur Erwerbung neuer Kenntnisse sei. Den Philosophen wird sie nicht befriedigen können. Dieser wird eher in dem methodischen Verhalten der Induktion den logischen Kern suchen. Wir müssen hier unterscheiden zwischen dem Aufbau des Netzwerkes des unabgeschlossenen physikalischen Erkenntnisprozesses und der Erfassung des neuen Prinzipes. Das Netzwerk ist das Abbild der logischen Analyse der vorliegenden Einzelgegenstände der Wissenschaft sowie ihrer gegenseitigen Relationen. Alles, was logisch erfaßbar ist, kommt in dem Netzwerk zum Ausdruck. Die Unabgeschlossenheit der Wissenschaft führt nun zu einer Lücke im Netzwerk und diese Lücke wird im allgemeinen logisch kaum analysierbar sein. Der Weg der Analyse hat in der Lücke kein Mittel, etwas weiter aufzudecken. « Ob man auf diesem Wege je eine Wahrheit entdeckt hat, oder ob dies durch Intuition geschehen ist, so daß bloß die Begründung der logischen Analyse vorbehalten blieb, mag hier dahingestellt bleiben », meint in seiner Abhandlung über den analytischen Wert des Gottesbegriffes *Horváth* zu unserer Problematik [1]. Für die physikalische Forschung sind wir vom intuitiven Kern der induktiven Methode voll überzeugt. « Jedenfalls ist eine wissenschaftliche Begründung der Wahrheit ohne dieselbe (die logische Analyse) nicht möglich, weil die Denkbarkeit und die Anordnung nach logischen Schemata hier vor sich geht, und somit die Annehmbarkeit nach den allgemeinen Gesetzen des menschlichen Denkens auf diesem Wege der Analyse gestaltet wird. » [1] Durch diesen Ausspruch *Horváths* finden wir die Wichtigkeit des logischen Netzwerkes bestätigt, das die Begründung der bisherigen Wahrheiten zur Voraussetzung hat und die Begründung der neu zu erfassenden Wahrheiten vorzubereiten und mit Hilfe des neu erfaßten Prinzipes dann auch durchzuführen hat.

[1] Divus Thomas 18 (1940) 451.

Wir gelangen also zu folgendem philosophischem Urteil : *Die induktive Methode ist die Verbindung der logischen Analyse gegebener Wahrheiten mit der intuitiven Erfassung einer höheren Wahrheit zu einer höheren logischen Gesamtheit.*

In der Physik gehören zu den gegebenen Wahrheiten die Einzelgegenstände, ihre gegenseitigen Relationen und die sich aus ihnen ergebenden Prinzipien, die höhere Wahrheit ist das neue höhere Prinzip, so daß für die Physik der Satz gilt : *Die induktive Methode der Physik ist die Verbindung der logischen Analyse der Einzelgegenstände, ihrer gegenseitigen Relationen und der sie ordnenden Prinzipien mit der intuitiven Erfassung eines neuen höheren Prinzipes zur Verwirklichung einer höheren logischen Gesamtheit.*

### 13. Die mathematische Methode der modernen Physik

Vom Experiment aufsteigend, konstruiert die theoretische Physik mit Hilfe der induktiven Methode das logische Netzwerk. Das formale Mittel zum Aufbau des logischen Netzwerkes liefert die mathematische Methode. Vom Standpunkte der modernen Physik ist die Mathematik ein unentbehrliches Hilfsmittel, daß ohne Zweifel sehr große Vorteile bietet. Vor allem ist es die Einführung der Zahl in jedes Experiment und damit in jeden Einzelgegenstand der Physik. Die Zahl als Ausdruck der akzidentellen Schale der Quantität ist bei jedem Einzelgegenstand berechtigt. Im allgemeinen liefert sogar ein Naturobjekt eine ganze Reihe quantitativer Maßzahlen, die dann zu einem Gegenstand zusammengefaßt werden können. Philosophisch sollten wir erwarten, daß die das individuelle Naturobjekt charakterisierenden Maßzahlen zu einem Einzelgegenstand zusammengefaßt werden *müssen*, die mathematische Methode als solche kennt diese Forderung nicht. Was der Mathematik als zusammengehörig vorgelegt wird, das verarbeitet sie. Oft sind es bloß einzelne herausgegriffene Zahlangaben, die in der mathematischen Methode das ganze Naturobjekt vertreten. Den Einzelgegenstand der mathematischen Methode bildet in der Regel ein Zahlenbündel, wie A. S. *Eddington* sich zutreffend ausdrückt [1]. Alles, was in der akzidentellen Schalenstruktur durch das Experiment aufweisbar wird, verwandelt sich in der mathematischen Methode zur Zahl. Anders

[1] *A. S. Eddington*, Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung, Deutsch, Braunschweig 1931.

als durch die Zahl kann die mathematische Methode den Gegenstand der Physik nicht erfassen. Diese Feststellung mutet wahrhaft trostlos an. Trostlos nicht nur für den Philosophen, trostlos auch für den Experimentator, dem seine anschauliche Schalenstruktur zusammenzuschmelzen droht. Der mathematische Physiker arbeitet dessen ungeachtet und unbeirrt an seiner Theorie weiter. Und mit Recht. Vorerst kann er das experimentelle Zahlenmaterial gar nicht anders verwerten als durch saubere mathematische Arbeit, dann aber auch deshalb, weil die mathematische Methode in sich eine Wahrheit verbirgt, die theoretisch in der Physik verschieden ausgesprochen wird, philosophisch aber wahrscheinlich bisher so gut wie unbeachtet geblieben ist. Wir sind Zeugen der größten Erfolge der mathematischen Methode in der Physik. Diese Erfolge wären undenkbar, wenn uns die Physik mit ihrer rechnerischen Methode jeden Zusammenhanges mit dem Naturobjekte berauben würde, der nicht gerade Quantität ist. Wir erfassen in der quantitativen Bearbeitung der physikalischen Gegenstände auf irgendeine Weise mehr als die dem Naturobjekt anhaftende Zahl. Diese bei Betrachtung der Erfolge der mathematischen Methode sich aufdrängende Vermutung läßt sich auf philosophischem Wege als eine Tatsache bekräftigen.

Vor allem ist es nicht ganz richtig zu behaupten, daß das quantitativ angelegte Experiment gleich eine Zahl liefert. Streng beurteilt, liefert jedes Experiment eine Qualität, eine qualitative Sinneserkenntnis, z. B. einen leuchtenden Punkt, eine leuchtende Linie, eine Übereinstimmung zweier Striche, und diesen Qualitäten ordnet der Experimentator nach einem Maßstab erst bestimmte Zahlen zu. Die Gesamtheit der experimentell festgestellten Zahlen ist also in einem bestimmten Zusammenhang mit der Qualität, zum Beispiel mit der Struktur des beobachteten Naturobjektes. Das Experiment liefert keineswegs ein zufälliges Zahlenbündel, sondern ein ganz bestimmtes, der Qualität irgendwie entsprechendes Zahlenbündel. In dem Zahlenbündel ist die qualitative Struktur des Einzelgegenstandes irgendwie verborgen. Dieses « irgendwie » aufzudecken, ist die Aufgabe der mathematischen Methode.

Es zeigt sich nämlich, daß die Zahlen des Zahlenbündels in bestimmter Reihenfolge nacheinander, manchmal wieder nebeneinander erscheinen. Den Zusammenhang dieser verschiedentlichen Reihenfolgen der einzelnen Zahlen oder auch ganzer Zahlengruppen drückt die Mathematik bekanntlich durch Funktionen aus. Die Funktion drückt also die gegenseitige Ordnung der experimentell gelieferten Zahlen aus. Diese gegenseitige Ordnung kommt in der Funktion durch die Art und

die Gestaltung der Funktion zum Ausdruck. Es kann sich zum Beispiel um eine lineare Ordnung zwischen den Zahlen handeln, sodaß der mathematische Ausdruck eine lineare Funktion ist, ein anderes Mal eine quadratische Funktion, dann wieder eine Kugelfunktion und viele viele andere. Diese verschiedenen Arten von Funktionen bilden aber erst eine grobe Charakteristik der experimentellen Zahlenzusammenhänge. Eine lineare Funktion kann wiederum verschiedene Konstanten haben und je nach der Größe der einzelnen Konstanten sowie ihres gegenseitigen Verhältnisses hat die lineare Funktion eine verschiedene Form. Diese Form ist ein Ausdruck der Reihenstruktur der einzelnen experimentellen Zahlen, also eine der Quantität aufgepfropfte Qualität. Es herrscht hier das Verhältnis von Materie und Form vor: die einzelnen Zahlengrößen stellen die Materie dar, die akzidentelle Form, die diese Materie erfaßt, die ihr eine bestimmte Struktur aufdrückt, ist die Form der mathematischen Funktion. Durch die Form der mathematischen Funktion kommt so, wenn nicht das gesamte, so doch zu einem gewissen Teile das Verhältnis von qualitativer Schale zur quantitativen Schale zum Ausdruck. In den quantitativen Größen ist überhaupt kein anderes Ordnungsprinzip enthalten als eben die der Quantität übergeordnete Schale der qualitativen Struktur.

Der sinnfällige Ausdruck der in der Form einer mathematischen Funktion enthaltenen Struktur ist ihre Abbildbarkeit, die Möglichkeit ihrer graphischen Darstellung. Die Figur der mathematischen Funktion drückt in einer ganz bestimmten Weise die qualitative Struktur der quantitativen Unterlage aus. Gleichzeitig ist aber die Figur als ein Ausdruck der Qualität der Schlüssel zur thomistischen Lösung des Inhaltes der mathematischen Methode. Denn im Buche der Physik heißt es ausdrücklich, daß die Figur unter allen Qualitäten am meisten der substantiellen Form entspricht, inter omnes qualitates figurae maximae consequuntur et demonstrant speciem rerum [1]. Demonstrieren, vor Augen führen, das Wesentliche an dem physikalischen Gegenstande vor Augen führen, das ist die eigentliche Aufgabe der Figur in der Physik. Und die Figur ist ausgesprochen eine qualitas circa quantitatem [2], eine die Quantität ordnende, die Quantität umschließende Seinsweise. Sie steht also als Qualität in einem eindeutigen Verhältnis zur Quantität, also kurz ausgedrückt in einem eindeutigen Schalenverhältnis. Gleichzeitig hat aber die Figur als Qualität eine innige

[1] VII Phys. l. 5, n. 5.

[2] Phys. l. c.

Beziehung zur substantiellen Form, ebenso wie die Quantität zur sinnlich nicht wahrnehmbaren Materie : et hoc ideo, quia sicut quantitas propinquissime se habet ad substantiam inter alia accidentia, ita figura, qui est qualitas circa quantitatem, propinquissime se habet ad formam substantiae [1]. Diese zwei Verhältnisse Quantität zur materiellen Substanz auf der einen Seite und Qualität zur substantiellen Form auf der anderen Seite sind beides Schalen-Kernverhältnisse. Daraus folgt aber unmittelbar, daß das Schalenverhältnis Quantität zur Qualität eine Analogie des Kernverhältnisses Materie zur Form ist. Also kann die moderne Physik durch Darstellung des Schalenverhältnisses « Figur : Quantität », das ihr infolge der experimentellen Methode direkt unzugängliche Kernverhältnis « Materie : Form » analog zum Ausdruck bringen. *Die Figur der mathematischen Funktion ist also ein Analogiebild des Kernverhältnisses von Form und Materie.*

Durch dieses aus der mathematischen Methode sich ergebende reale Verhältnis wird die moderne Physik unbewußt zu einer mit dem Seinskern methodisch verbundenen Wissenschaft, die sich infolgedessen als eine akzidentelle Analogie der alten, wissentlich auf der Kern-Schalen-Struktur aufgebauten Physik erweist. Hieraus ergibt sich also folgende Charakteristik der mathematischen Methode :

*Die mathematische Methode der modernen Physik erfaßt in Bearbeitung der experimentellen Zahlenergebnisse das gegenseitige Verhältnis der Quantität zu den übrigen Akzidenzienschalen des behandelten physikalischen Gegenstandes und stellt so den analogen Zusammenhang zwischen dem akzidentellen Schalenbereich und dem infolge der experimentellen Methode nicht direkt zugänglichen substantiellen Kernbereich unbewußt her.*

## 14. Das Subjekt der modernen Physik

*a*) Die drei charakteristischen Methoden der modernen Physik finden ihre einheitliche gegenseitige Einstellung erst unter dem Gesichtspunkte des Subjektes dieser Wissenschaft. Allerdings würde uns der Physiker heute kaum verstehen, wenn wir ihn nach dem Subjekte der Physik fragen würden. Sicherlich könnten wir ihm erklären, daß es sich hier um die letzte Erkenntnisquelle handelt, welche als Prinzip sich alle Einzelerkenntnisse unterordnet. Darauf würde uns der Physiker auf eine der grundlegenden mathematischen Gleichungen verweisen, die in

[1] Phys. l. c.

einer bestimmten Theorie eine solche Stellung haben, daß aus ihnen alle anderen mathematischen Beziehungen abgeleitet werden. In der Quantentheorie können wir z. B. die Schrödinger-Gleichung als eine derartig grundlegende Beziehung ansehen. Es liegt im Wesen der mathematischen Darstellung, daß ebensogut eine andere wichtige Beziehung zur Grundlage genommen werden kann und daß aus dieser alle anderen Beziehungen mathematisch abgeleitet werden. Daß diese Antwort vom philosophischen Standpunkte aus nicht befriedigt, ist begreiflich, nichtsdestoweniger ist sie ein Fingerzeig, daß wir ohne Berücksichtigung der Rolle der Mathematik weder die logische Struktur der modernen Physik erfassen können, noch das Subjekt als den obersten Träger dieser logischen Struktur.

Natürlich ist der logische Standpunkt nicht der einzig maßgebende für die Frage nach dem Subjekte der Wissenschaft. Wir können nämlich das Subjekt selbst von zwei verschiedenen Seiten her beurteilen. Die eine Möglichkeit ist der Gesichtspunkt des höchsten logischen Begriffes, der « bloß in der Eigenschaft eines logischen Trägers auftritt und die verschiedenen Teilaussagen vereinigt » [1], wie sich *Horváth* ausdrückt. « Das Subjekt vermag auf dieser Stufe von der Ordnung oder dem Grade der Seinszugehörigkeit der einzelnen Züge noch keinen Aufschluß zu geben. » Auf diesem Standpunkte stehen vor allem die ausschließlich mathematisch denkenden theoretischen Physiker. Für sie ist die ganze theoretische Physik bloß ein logisch-mathematisches Gebäude, das aus verschiedenen Teilaussagen besteht, die dann in einer bestimmten mathematischen Relation als ihrem Träger gipfeln. Für den Experimentalphysiker hingegen und für den experimental wohl geschulten Theoretiker ist das mathematisch-logische Gebäude bloß die eine Seite der Theorie, eine wichtige und notwendige, aber das eigentliche Interesse gilt dem Seinsinhalt des mathematischen Systems oder der inhaltlichen Interpretation, wie sich der Physiker auszudrücken pflegt. Diese Interpretation ist vom philosophischen Standpunkte aus eine Synthese, ein Hineintragen des Inhaltes in die leeren logischen und im Falle der mathematischen Physik in die leeren logisch-mathematischen Begriffe. « Durch die Synthese ist alles Wissenswerte über einen Gegenstand gleichsam in den Begriff desselben hineingetragen worden. » [2] « Wenn es sich um eine unvollkommene Ganzheit handelt, oder wenn

[1] Divus Thomas 18 (1940) 449.
[2] l. c. 455.

der Wesenszug das Ergebnis einer Verstandessynthese, der Bildung eines inhaltreichen Begriffes aus dessen Inhaltsleere ist, dann erhält dieses synthetische Merkmal durch die Teilsichten einen solchen Reichtum, daß es als Seins- oder Erkenntnisgrund aller Eigenschaften und Erscheinungen auf dem ganzen Gebiet gelten muß, das die reale, inhaltliche Allgemeinheit des Begriffes umfaßt. »[1] Nicht alle Physiker wird diese tiefgehende Charakteristik der physikalischen Interpretation interessieren. Es gibt Physiker, die die Ansicht vertreten, daß bloß das Endergebnis der mathematischen Theorie inhaltlich interpretiert werden solle, nicht aber die einzelnen Teilergebnisse. Andere Physiker wieder verlangen, daß ausschließlich das Experiment inhaltlich ausgelegt werden solle und im Ergebnis der Theorie wieder bloß diejenigen Maßzahlen, die experimentell nachprüfbar sind. Es gibt aber auch Physiker, die in jeder physikalischen Konstante charakteristische Züge der Natur zu sehen geneigt sind. Der philosophisch eingestellte Physiker wird entschieden mit uns den vollen Seinsinhalt der mathematischen Theorien zu ergründen suchen.

Wenn die mathematischen Theorien der Physik rein logische Systeme wären, wäre die Interpretation eine philosophisch durchsichtige Aufgabe. Die mathematischen Theorien haben nun tatsächlich etwas mit logischen Systemen gemein. Aber ausgesprochene Systeme sind es nicht, deduktive Systeme, die von einer höchsten Beziehung ausgehen, die man dann mit dem Subjekt der Wissenschaft in Zusammenhang bringen könnte. Die Theorien sind nämlich in der Regel von zusätzlichen Voraussetzungen durchsetzt, die den einheitlichen logischen Aufbau einigermaßen stören. Ein zweiter Umstand, der die mathematischen Theorien von einem logischen System unterscheidet, ist eben die Beschränkung auf die Quantität ; es sind nicht logische Systeme, sondern mathematisch-logische Systeme. Dadurch ist jede Interpretation auf die Quantität und die damit zusammenhängenden Akzidentien beschränkt. Folgerichtig dürfen wir bei der seinsinhaltlichen Interpretation das Akzidentiengebiet nicht überschreiten. Und das für uns bloß über die mathematische Methode erreichbare Subjekt der Physik ist infolgedessen auch auf das akzidentelle Gebiet herabgedrückt. Auf welche Weise nun mathematische Theorie und Subjekt der Wissenschaft sich gegenseitig beeinflussen, wollen wir im folgenden Abschnitte *b*) noch kurz erörtern.

[1] l. c. 455.

*b*) Das Material der Maßzahlen und Strukturen liefert, wie wir wissen, der Experimentalphysiker. Bevor dieser aber ein Experiment durchführt, muß er bereits wissen, was er eingehend erkennen will. Der Fall, wo es sich um Erhärtung bekannter Ergebnisse durch Wiederholung bereits durchgeführter Experimente handelt, birgt kaum etwas Neues, wenn wir von der Überraschung eines negativen Erfolges absehen. Ein erstmalig durchgeführtes Experiment betritt Neuland. Dennoch muß ein Wegweiser vorhanden sein, der gerade dieses Experiment und nicht ein anderes fordert. Dieser Wegweiser ist auf der niedersten Stufe die Erweiterung einer Regel, bei weiterer Entwicklung die Erweiterung eines Teilprinzipes und auf der höchsten Entwicklungsstufe einer Theorie die Erfassung des höchsten quantitativen oder Strukturprinzipes. Immer aber bestimmt das vorbereitete Experiment ein wenn auch nicht voll erkanntes Prinzip im Vorhinein. Im fortgeschrittensten Falle bestimmt sogar ein noch völlig unbekanntes, aber aus verschiedenen Erfahrungen vorgeahntes Prinzip die experimentelle Tätigkeit. Derzeit ist z. B. die experimentelle Durchdringung des Atomkernes in allen physikalischen Laboratorien der Welt im Gange, ohne daß ein den Aufbau des Atomkernes bestimmendes Prinzip bekannt wäre ; die Physiker wissen aber, daß es ein derartiges Prinzip geben müsse. So geht der Erkenntnisgrund einer bestimmten Erkenntnisstufe der physikalischen Theorie immer dem Experimente voran. Je nach dem Ergebnisse des Experimentes muß dann das Prinzip selbst vervollkommnet werden, der Theoretiker gibt zu, daß er es bisher nicht vollkommen durchschaut habe. Manchmal erweist es sich notwendig, das Prinzip zu verallgemeinern ; das ist sehr oft und zwar immer dann der Fall, wenn das experimentelle Material an Mannigfaltigkeit zunimmt. Das bisherige Prinzip wird als bloßer Spezialfall erkannt, und wird deshalb in ein allgemeineres Prinzip eingebaut. In einem neuen Gebiet, wie in dem erwähnten Gebiete des Atomkernes, geht es allem Anscheine nach um die Formulierung eines gänzlich neuen Prinzipes. Weder das ganz neue Prinzip, noch die Verallgemeinerung des bekannten allzuengen Prinzipes kann nun durch die mathematische Methode als solche bewerkstelligt werden. Es gibt kein mathematisches Verallgemeinerungsprinzip, das dem erwähnten thomistischen Verallgemeinerungsprinzip entsprechen würde. Ebenso gibt es kein mathematisches Induktionsprinzip, das neue Beziehungen zu Tage fördern könnte. Die mathematische Induktion von $n$ auf $n + 1$ setzt voraus, daß wir die allgemeine Fassung für die Zahl $n$ glücklich erraten haben, und hat

außerdem die natürliche Zahlenreihe als homogene Unterlage vor sich. Die Physik kennt die allgemeine Fassung noch weniger als die Mathematik, muß sie also intuitiv erfassen, auch hat sie nicht die Gewähr, daß allgemeine Gültigkeit hat, was in hundert abgeänderten Experimenten sich bewährt, da die nächsten hundert Experimente abgeänderte Forderungen stellen können. Wir haben bereits darüber gesprochen, daß diesen Experimentalergebnissen notwendig die Anwendung der induktiven Methode mit ihrem intuitiven Einschlag folgt. Es beginnt ein Raten und Versuchen, ob dieser oder jener Einfall, diese oder jene Fassung das gesuchte Prinzip darstellt. Von der Anwendung dieser Methode merken wir in den schriftlichen Arbeiten, die in der Fachliteratur erscheinen, wenig. Ihre Wirkstätte ist die Studierstube des Forschers sowie die Arbeitsgemeinschaft gleichgesinnter Fachkollegen, die sich in Gesprächen und Briefen über dieses Entwicklungsstadium eines physikalischen Prinzipes unterhalten. Erst wenn der gesegnete Einfall des Theoretikers einen geeigneten Ansatz für seine Rechenmaschinerie gefunden hat, kann er mit seiner Arbeit beginnen. Ein klassisches Beispiel eines solchen gesegneten Einfalles ist die Formulierung des sogenannten Komplementaritätsprinzipes durch *Niels Bohr*, dessen Auswirkungen im gewissen Sinne bis zum heutigen Entwicklungsstadium der Quantenphysik, also bereits volle dreißig Jahre, nicht endgültig abgeschlossen sind. Eine derartig intuitive Erfassung eines neuen Prinzipes kann aber nicht ohne weiters als das oberste Erkenntnisprinzip der Physik oder der Theorie anerkannt werden. Hier muß die mathematische Methode einsetzen und ein einheitliches Gebäude in mathematisch-logischer Konsequenz schaffen. Erst diese mathematisch-logische Durcharbeitung läßt erkennen, welche Relation als oberstes Prinzip anerkannt werden kann. Dies ist vom logischen Standpunkte aus begreiflich, auch in der Philosophie muß die logische Analyse, wie wir bereits festgestellt haben, zuerst abgeschlossen werden, damit wir den allgemeinsten logischen Begriff des behandelten Systems als Träger aller Teilaussagen feststellen können. Daß wir diesen allgemeinsten logischen Begriff erst als letzten erfassen, ist ein Beweis dafür, daß er als oberstes Prinzip schon auf die formale Arbeit der ganzen Theorie bestimmend einwirkt. Für die Physik ist dieses oberste Prinzip die allgemeinste Relation einer Theorie, aus der alle Einzelaussagen abgeleitet werden können. Diese letzte Formel stellt als Träger aller logischen Beziehungen der mathematischen Theorie das Subjekt der Physik in seiner formal-logischen Stellung dar. So wie die ganze mathematische

Theorie logisch leere Begriffe benützt, so ist auch die oberste Relation der Theorie inhaltsleer. Erst durch die inhaltliche Interpretation wird alles Wissenswerte in die leeren Begriffe hineingetragen, auch in die oberste logische Beziehung, die so zum Subjekt der Physik auch vom seinsinhaltlichen Standpunkte wird.

Wir sollten jetzt fragen, welches derzeit diese höchste Formel ist, etwa die Schrödiger-Gleichung oder die Heisenberg'sche Ungenauigkeitsrelation ? Der Physiker wird uns hier nur bedingt zustimmen wollen. Vorläufig, wird er uns sagen, aber nicht definitiv. Denn die Experimentalphysik liefert Ergebnisse, die schon heute nicht mit der letzten Fassung der Quantentheorie gedeutet werden können. Abgesehen vom Fragenkomplex der Kernphysik, die noch nicht einmal experimentell genügend durchgebildet ist [1] und erst ihrer theoretischen Bearbeitung harrt, fehlt der innere Zusammenhang zwischen den Grundlagen der Relativitätstheorie und den Grundlagen der Quantentheorie. Hier steht die diese beiden Gebiete verbindende Theorie und mit ihr die höchste Formel noch aus. Das mathematische Gebäude der theoretischen Physik ist also zumindest noch nicht fertig. Hier werden wir also vergebens Ausschau halten nach einer obersten mathematischen Weltformel der anorganischen Natur. Die Überzeugung, etwas Derartiges bereits erreicht zu haben, begleitet jede erfolgreiche Theorie, und es ist noch in guter historischer Erinnerung, wie der La Placesche Dämon mit dem Formelsystem der klassischen Physik etwas Derartiges zu leisten vorgab. Er meinte, bloß alle notwendigen Experimental-Zahlangaben richtig einsetzen zu brauchen, um mit Hilfe der klassischen Physik des elektromagnetischen Feldes das anorganische Weltgeschehen restlos erklären und voraussagen zu können. Der Fehler war nicht so sehr in der unerfüllbaren Forderung, alle notwendigen Meßergebnisse haben zu wollen, sondern in der Überzeugung, daß die logische Struktur der klassischen Physik der Seinsstruktur der anorganischen Natur entspräche. Die Natur hat in ihren Objekten gezeigt, daß das deterministische Gewand der klassischen Differentialgleichungen nur als grober Umwurf für Ausmaße der dem unbewaffneten Auge zugänglichen Naturobjekte geeignet ist, daß aber in der atomaren Kleinwelt eine neue Gesetzmäßigkeit die Seinsstruktur widerspiegelt, das statistische Naturgesetz. Eine neue mathematische Formelwelt mußte in der Quantentheorie an die Stelle

[1] Vgl. « Fundamental Problems in Modern Physics », besonders die Ausführungen Prof. *R. E. Peierls*, Nature 159 (1947) 117.

der klassischen treten. Aber auch diese ist nicht imstande, die Relativitätstheorie als Ausläufer der klassischen Physik sich unterzuordnen. Und wenn auch diese Synthese zwischen Relativitätstheorie und Quantentheorie gelänge und es wäre dies ein umwälzendes Ereignis in der Entwicklung der Physik, hätten wir dann die Gewähr, daß das Experiment und die Intuition der Forscher in Verfolgung der Konsequenzen der geltenden Theorie nicht wieder mit neuen Gesichtspunkten aufwarten werden, und daß dann die ganze mathematische Arbeit von vorne beginnt ? Mit anderen Worten, können wir bei den vorherrschenden Methoden der modernen Physik von der Theorie eine endliche, abschließende logische Formulierung des Subjektes der Physik erwarten ?

*c*) Wir müssen diese Frage mit einem klaren Nein beantworten. Vor allem deshalb, weil das Experiment immer wieder neue Teilfragen aufwerfen kann, die sich unter Umständen zu umwälzenden Änderungen der bestehenden Theorie auswirken. Der zweite Grund ist der, daß die mathematische Theorie als System in der Formulierung der allgemeinsten Relation nicht eindeutig ist. Es ist eine rein formale Frage, welche Relation als oberste angenommen wird und welche als abgeleitete erscheinen. So kann es in einer Theorie vorkommen, daß sie formal verschieden darstellbar ist, wobei jedesmal eine andere Relation als oberste figuriert. Der dritte Grund ist der schwerwiegendste ; wir können ihn die Unabschließbarkeit der Physik nennen. Er hängt aufs engste mit der Frage nach dem Subjekte dieser Wissenschaft zusammen. Den angewandten Methoden entsprechend können in der Physik bloß die akzidentellen Seinsweisen behandelt werden, das aber sind zufällige Seinsweisen, die in unermeßlichen Variationen die substantielle Seinsstruktur sinnlich vor Augen bringen. Für eine Weltformel fordern wir Prinzipien, die über den Zufälligkeiten der Akzidenzienprinzipien stehen, also eine Weltformel in mathematischem Gewande, die das akzidentelle Gebiet der Mathematik überragt, was natürlich ein Widerspruch ist.

*Wir gelangen also vom philosophischen Standpunkte aus zur Erkenntnis, daß die Ausschließlichkeit der experimentellen Methode und ihrer Auswertung ausschließlich durch die mathematische Methode zu einer prinzipiellen Unabschließbarkeit der theoretischen Physik führt. Vergebens werden wir also nach dem letzten logischen Träger in Form einer obersten mathematischen Relation fragen, vergebens werden wir auf diesem Wege den obersten leeren Begriff suchen, dessen inhaltliche Auffüllung uns das Subjekt dieser Wissenschaft liefern würde.*

Wenn wir nun trotz dieser philosophisch sich äußerst schwierig auswirkenden Erkenntnis das Subjekt der Physik dennoch feststellen wollen, kann dies nur dadurch geschehen, daß wir durch eine Verallgemeinerungsoperation aus allen denkbaren Ergebnissen der beiden beengenden Methoden, der experimentellen und der mathematischen, die Tragweite der Physik ermessen. Experimentell kann bloß eine Akzidenzienangabe zu Tage treten. Mathematisch muß eine solche Angabe noch auf die mathematische Größe zurückgeführt oder ihr zugeordnet werden. Die mathematische Theorie kann dann bestenfalls zu einem Formelsystem gelangen, welches Akzidenzienrelationen zum Ausdruck bringt. *Der jeweilige oberste logische Träger der die Physik beherrschenden Theorie muß also immer ein Akzidenzienrelationenbündel sein. Der Begriff des Akzidenzienrelationenbündels ist somit das Subjekt der modernen Physik in formaler Auffassung.*

Seinsinhaltlich ist hier eine einzige Auffüllung möglich durch die akzidentiellen Seinsweisen, die natürlich ohne die substantielle Seinsweise keine Einheit darstellen, die aber durch die unabgeschlossene Physik jeweils zu einem Bündel, einer zufälligen Gesamtheit zusammengezogen werden. *Aus diesem Grunde können wir seinsinhaltlich der modernen, unabgeschlossenen Physik mit ihrer ausschließlich experimentellen und mathematischen Methode einzig den philosophisch unabgeschlossenen Begriff des beweglichen akzidentellen Seins als ihr Subjekt zuordnen.*

## 15. Der Weg zu einer allgemeinen Physik

In Anbetracht der Erkenntnis, daß die moderne Physik in ihrem Subjekte unbewußt auf einem unabgeschlossenen Begriffe ihre Theorien aufbaut und dadurch zu einer prinzipiell unabschließbaren Wissenschaft wird, ist die Forderung nach einem vollkommeneren, abschließenden Subjekte das einzig richtige Vorgehen. Das bedeutet natürlich einen Umbau der ganzen Wissenschaft. Bevor wir nun daran gehen, die Grundzüge eines Umbaues dieser unabgeschlossenen und unabschließbaren Wissenschaft in eine abschließbare anzudeuten, müssen wir uns noch einmal klar vergegenwärtigen, wie geartet das Seinsgebilde ist, das der Philosophie vorschwebt und von dem ausgehend sie zur Kritik des Subjektes der bisherigen Physik gelangt ist. Nur so wird der Physiker die Reichweite des Entschlusses zu überblicken vermögen, die Physik nach dem Vorschlag der Philosophie umzubauen.

Wir haben schon gehört, daß jedes Naturobjekt von der Philosophie als ein Seinsgebilde aufgefaßt wird, welches in bildlicher Ausdrucksweise einen substantiellen Kern und mehrere akzidentelle Schalen besitzt. Der substantielle Kern ist wiederum nicht einfach, sondern ist durch das Verhältnis von Form und Materie gegeben. Die Materie selbst ist als solche der Sinneserkenntnis unzugänglich, sie bildet bloß die Unterlage für die substantielle Form, welche die eigentliche Natur des Naturobjektes darstellt. Diese Form, der Materie aufgedrückt, gibt dem Naturobjekt erst seinen ganz bestimmten Charakter, durch die Form wird das Naturobjekt zu dem, was es ist und nicht zu etwas anderem. Diese Form besteht an und für sich selbständig nicht, sie wirkt sich ausschließlich an der Materie aus. Dieses enge gegenseitige Verhältnis von Form und Materie ist der Inhalt eines in sich gewissermaßen abgeschlossenen Bereiches, den wir als Substanz, bildlich als substantiellen Kern bezeichnen. Erst der Verstand dringt zu der Form vor und erkennt dadurch, daß er sie in sich aufnimmt. Dennoch haben wir bereits bei der Besprechung der mathematischen Methode der modernen Physik die gegenseitige Verwandtschaft zwischen dem Kernverhältnis « Form : Materie » und dem Verhältnis « Qualität : Quantität » kennen gelernt. Die Form der mathematischen Funktion mit ihrer Figur war uns der Wegweiser, auf den der Aquinate selbst in der Physik hinwies. Es ergab sich in diesem speziellen Falle der mathematischen Methode, daß wir es hier mit einem Analogieverhältnisse zu tun haben, welches die Form zur Materie in ein verwandtes Verhältnis bringt mit dem Verhältnis zwischen Qualität und Quantität. Diese Analogie finden wir aber ganz allgemein bei Thomas ausgesprochen, so z. B., wenn er die Quantität als die Disposition der Materie im eigentlichen Sinne bezeichnet, quantitas proprie est dispositio materiae, von der Qualität aber, daß sie der Form folgt, qualitas autem sequitur formam [1]. Aber noch ausdrucksvoller ist diese Argumentation im Buche der Metaphysik, wo es ausdrücklich bei der Ableitung der einzelnen Seinsweisen heißt, daß wir eine Seinsweise haben, die der Materie folgt, und dies ist die Quantität, und eine Seinsweise, die der Form folgt, und dies ist die Qualität, praedicatum vel inest per se et absolute ut consequens materiam, et sic est quantitas : vel ut consequens formam, et sic est qualitas [2]. Dieses consequens ist ja ein noch genauerer Ausdruck als das früher zitierte sequitur, denn es ist eine Mitfolge, was wir entweder als ein

[1] De Pot. 9, 2.

[2] In V Met. 1. 9.

paralleles Mitlaufen oder als ein sehr eng gebundenes Mitfolgen auslegen können, in beiden Fällen ist wie schon früher wiederum die engste Beziehung zum Ausdruck gebracht, die sich jedesmal zwischen einem Kernelement und einem Schalenelement ergibt. Diese beiden Mitfolgen

« Quantität mitfolgt Materie »

und

« Qualität mitfolgt Form »

führen aber infolge des bekannten Verhältnisses

« Form : Materie »

notwendigerweise zu einer Mitfolge des Verhältnisses

« Qualität : Quantität »

in der Mitfolgebeziehung, die wir in einem solchen Falle Analogie nennen

« Form : Materie : = : Qualität : Quantität »,

in Worten, die Form verhält sich zur Materie analog wie die Qualität zur Quantität. So ist die Brücke geschlagen zwischen der Welt der Sinneserfahrung, dem Schalengebiet, und dem Gebiete der Verstandeserkenntnis, dem Kerngebiete, durch das Verhältnis der so definierten Analogie. Diese Beziehung ist für das materiegebundene Seinsgebilde grundlegend, weshalb wir sie einfach als *die Fundamentalanalogie des materiegebundenen Seinsgebildes bezeichnen wollen.*

Diese Fundamentalanalogie des materiegebundenen Seinsgebildes ist natürlich schon an und für sich eine Beziehung, die wir im Rahmen der bisherigen Physik nicht voll zu erfassen und auszudrücken imstande sind. Denn es ist dies keine mathematische Gleichung, keine quantitative Proportion, sondern eine allgemeine Ähnlichkeitsbeziehung, etwas in der mathematischen Physik bisher Unbekanntes, eben eine Analogie. Diese Analogie verbindet zwei voneinander eindeutig unterschiedene Gebiete, die in der formalen Darstellung durch die beiden Seiten der Analogiebeziehung zum Ausdruck kommen. Die bisherige Physik beschränkte sich ausschließlich und unbewußt auf das Schalengebiet, also auf die rechte Seite der Analogierelation. Für dieses Schalengebiet hat die Physik einen großen Reichtum an qualitativen und quantitativen Erkenntnissen auf experimentellem Wege angehäuft und durch Anwendung der Mathematik geordnet. Die theoretische Physik ist nichts anderes als ein System der verschiedensten Schalenbeziehungen oder wie wir es auch nannten, ein Akzidentienrelationsbündel. Über das Verhältnis dieser beiden Akzidentienschalen hat die bisherige Physik viele Erkenntnisse errungen, die ohne experimentelle Methode und ohne Anwendung der Mathematik nie zustandegekommen wären. Mit diesem

Reichtum an Akzidentienrelationen ist auf Grund der Fundamentalanalogie gleichzeitig ein Reichtum an substantiellen Kernrelationen verbunden, welche aufzudecken nicht nur für die Physik, sondern auch für die Philosophie eine dankbare Aufgabe sein dürfte. Dieser Akzidentienreichtum muß also bei einem Umbau der Physik nicht nur erhalten werden, sondern es müssen zugleich die Voraussetzungen für einen weiteren Ausbau dieses Akzidentienmaterials geschaffen werden. Die philosophisch begründete Fundamentalanalogie selbst ist ein Beweis, daß auch die Philosophie das größte Verständnis für die Rolle der Akzidentien für die wissenschaftliche Erkenntnis hat. In diesem Sinne bewertet die Akzidentien ganz allgemein im Rahmen einer Wissenschaft, ja sogar im Rahmen der Theologie, *A. Horváth* in seiner Studie über das Subjekt der Wissenschaft, wo er ausführt : « Der letzte Kreis der kraft des Subjektes erkennbaren Gegenstände wird aus solchen Gegebenheiten gebildet, *die mit ihm bloß zufällig zusammenhängen.* Obwohl die Wissenschaft nur die notwendigen Verbindungen beachtet und bloß deren Gegenstände als ihre eigenen anerkennt, sind trotzdem solche Untersuchungen nie ohne erheblichen Nutzen. Bei der Forschung können sie geradezu ein Mittel für die Auffindung eigentlicher wissenschaftlicher Gegenstände sein. Nach den aristotelisch-thomistischen Prinzipien gehen wir von den Akzidentien aus, um zunächst ihren unmittelbaren Träger oder ihr hervorbringendes Prinzip, dann aber den substantiellen Grund zu erschließen. Daher tragen sie zur Erkenntnis des Subjektes bei. Auf dem Wege der Analyse jedoch erweitern sie den Blick des Schauenden und zeigen den Inhaltsreichtum des Subjektes, das auch für solche Gegebenheiten nicht bloß als Träger, sondern auch als Erkenntnisgrund auftreten kann. Alle derartigen Aussagen also, die mit der inneren Potentialität des Subjektes zusammenhängen, gehören zum realen Bestand der Wissenschaft und können daselbst entweder eine vorbereitende (auf dem Wege der Forschung) Bedeutung haben, oder als Folgen eine Rolle spielen, die die Trag- und Leuchtkraft des Subjektes weiter aufhellen. » [1] So stimmen philosophische Argumentation und physikalische Tradition darin überein, daß auch nach einem Umbau der Physik die Akzidentienrelationen voll bewertet werden müssen. Ihr enger Zusammenhang mit dem Kern des Seinsgebildes drängt uns aber gleichzeitig, den neuen Erkenntnisgrund kennen zu lernen, der der Physik nach ihrer Umbildung zugedacht ist. Mit anderen Worten, es drängt

[1] Divus Thomas 24 (1946) 40.

sich uns die Frage nach dem neuen Subjekte der Physik auf, welches beiden Seiten der Fundamentalanalogie zum Unterschied der bisherigen Einseitigkeit gerecht werden soll.

Das neue Subjekt muß notwendig im engsten Zusammenhang mit der Fundamentalanalogie stehen. Denn die Fundamentalanalogie ist ja selbst ein Erkenntnisprinzip der zu bildenden Wissenschaft, da sie uns die begriffliche Struktur des Seinsgebildes eines jeden Naturobjektes vermittelt. Wir können auch das bisherige Subjekt der Physik an dieser Analogie aufweisen. Es ist dies das bewegliche Sein des durch die rechte, also akzidentelle Seite dargestellten Seinsgebildes, kurz das bewegliche akzidentelle Sein. Dieser Subjektsbegriff erscheint nun im Rahmen der Fundamentalanalogie als unabgeschlossen, indem ihm sein Analogon auf der substantiellen linken Seite fehlt. Es wird also das Seinsgebilde auf der linken Seite, der substantielle Kern zu berücksichtigen sein, sodaß dann sowohl Schale als auch Kern, also das gesamte materiegebundene Seinsgebilde in das Gesichtsfeld der Physik rückt. Es schiene also eine Lösung zu sein, das materiegebundene — oder anders ausgedrückt — das bewegliche Sein einfach zu dem Subjekte der umgebauten Physik zu machen. Gegen eine solche Lösung sprechen zwei Umstände. Vor allem sondert die Physik aus den Naturobjekten jene Prozesse ab, die als typische Lebenserscheinungen von der Biologie behandelt werden und deren substantielle Form eine Seele ist. Diesen Seelen-formen stellt die Physik ihre bloß unbeseelten Formen gegenüber. Wir wissen bereits, daß es eine Wissenschaft gab, die das bewegliche Sein mit Einschluß der beseelten Formen behandelte ; es war dies die alte Physik. Auch heute hat eine so allgemein aufgefaßte Wissenschaft, eine Naturphilosophie, ihre volle Berechtigung ; die Physik aber trennt sich hier durch die Einengung des Subjektes auf die unbeseelte Form ab. Aber noch in einer anderen Hinsicht trennt sich die umgebaute Physik von einer allgemeinen Naturphilosophie ab. Die Physik muß nämlich auch nach ihrem Umbau imstande sein, die bisherigen Errungenschaften der Akzidenzienwelt voll auszuwerten und auszuweiten ; das setzt aber voraus, daß sie immer und immer erneut das fundamentale Analogieverhältnis durchschreitet und zwar in der Richtung vom akzidentellen Seinsgebiet aufsteigend zum substantiellen, womit die induktive Methode ein festes Gerüst bekommt. Dieses immer erneute Durchschreiten der Fundamentalanalogie wird im Hinblick auf die beizubehaltende experimentelle Methode zu einem wesentlichen Gesichtspunkte der umgebauten Physik. Es muß also die Einengung des gesamten beweg-

lichen Seinsgebildes auf die unbeseelte Form noch dadurch fortgesetzt werden, daß ganz speziell die Fundamentalanalogie des beweglichen Seinsgebildes zum Mittelpunkt des physikalischen Interesses wird. Das bewegliche Sein soll also nur insofern zum Subjekte der umgebauten Physik werden, als es die unbeseelte Form betrifft und insofern es die durch die Fundamentalanalogie gekennzeichnete Konstitution hat. Dieser Übergang vom alten Subjekte des Akzidenzienbündels zu dem neuen Subjekte des auf die angedeutete Weise beschränkten beweglichen Seins ist aber das Ergebnis eines Verallgemeinerungsprozesses vom Schalengebiet auf das gesamte Seinsgebiet, Kern und Schale von einem einheitlichen Gesichtspunkte aus umfassend. Es wird also die umgebaute Physik ein verallgemeinerter Fall der bisherigen Akzidenzienphysik sein, weshalb wir sie einfach als die allgemeine Physik ansprechen wollen. Im Verhältnis zur Naturphilosophie mit ihrem noch allgemeineren Subjekte des beweglichen Seins schlechthin wird die allgemeine Physik wiederum einen bloßen Spezialfall darstellen. Wir können also das Subjekt der allgemeinen Physik definieren :

*Das Subjekt der allgemeinen Physik ist das durch die Fundamentalanalogie gekennzeichnete, zur unbeseelten Form bewegliche Sein.*

Die Formulation des « zur unbeseelten Form beweglichen » Seins erklärt sich aus der thomistischen Auffassung der Bewegung, die immer ein Ziel hat, dieses Ziel aber ist die Form. Dadurch ist die Form bewegungsbestimmend. Da die Bewegung der allgemeinen Physik nicht zu jeder Form streben kann, wie in der allgemeinen Naturphilosophie, sondern bloß zur Nicht-seele-Form, also zur unbeseelten Form, wird dann die Ausdrucksweise der Beweglichkeit zur unbeseelten Form verständlich.

Das so erweiterte Subjekt der Physik wirkt sich notwendig auch auf die physikalischen Methoden aus. Von der induktiven Methode hörten wir schon, daß sie in der Fundamentalanalogie eine Brücke vorgeschlagen hat, die ihr einen wohlbegründeten Aufstieg über den bisherigen Bereich hinauf gewährleistet. Da der induktive Aufstieg von den sinnlich wahrnehmbaren Akzidenzien nicht nur durch die physikalische Tradition, sondern auch durch die thomistische Erkenntnislehre vorgezeichnet ist, wird auch die allgemeine Physik die induktiv aufsteigende Methode als unentbehrliches Mittel der Forschung beibehalten.

Eine ähnliche Begründung führt zur Beibehaltung der experimentellen Methode. Sie wird allerdings von neuen Gesichtspunkten geleitet werden, die sich aus dem neuen Subjekte ergeben. Das Subjekt der

Wissenschaft als letzter Erkenntnisgrund bestimmt sehr wesentlich, was experimentell behandelt wird und ganz besonders, wie dies geschieht. Hier werden ganz besonders die Zusammenhänge der Akzidenzien in ihrer Zugehörigkeit zu bestimmten einheitlichen Seinsgebilden der Naturobjekte neue Gesichtspunkte für das Experiment ergeben. Im Hinblick auf den nicht-experimentellen Aufbau der allgemeinen Naturphilosophie, die von der alltäglichen Sinneserfahrung ausgeht und seit den Zeiten Aristoteles' ihre Systematik erhalten hat, wird die experimentelle Methode ihre Ausschließlichkeit in dem Sinne rechtfertigen müssen, daß alle Sinneserfahrung, also auch die alltägliche Sinneserfahrung, in die experimentelle Methode eingehen kann, daß sie sich aber von der alltäglichen Sinneserfahrung durch ihre Systematik unterscheidet. Dieser Standpunkt war bisher deshalb nicht haltbar, weil die Akzidenzienphysik nicht alles sah und weil sie sogar die einzelnen Akzidenzien bloß vereinzelt oder unrichtig gebündelt sah. Die experimentelle Methode wird in der allgemeinen Physik der Ausdruck des grundlegenden Prinzipes der thomistischen Erkenntnislehre sein, wonach alle menschliche Erkenntnis von der Sinneserkenntnis ihren Anfang nehme, sensus cognitio, quae est singularium, praecedit cognitionem intellectus in nobis, quae est universalium [1].

Die wichtigste Umstellung bewirkt die Verallgemeinerung des bisherigen Subjektes der Physik in der mathematischen Methode. Sie ist gegenwärtig mehr als bloße Mathematik ; sie ist die maßgebende logische Methode, denn was in der gegenwärtigen Physik nicht im Rahmen einer mathematischen Theorie ausgedrückt werden kann, gilt als unaufgeklärt. Im Rahmen einer Akzidenzienphysik, die sich auf die rechte Seite der Fundamentalanalogie beschränkt, ist dies auch ganz richtig. Aber die durch die Verallgemeinerung gegebene Erweiterung des zu bearbeitenden Seinsgebietes auf die linke Seite der Fundamentalanalogie stellt die mathematische Methode vor eine unüberschreitbare Schranke, denn im Gebiet der Substanz hat die Mathematik nichts zu sagen. Die Mathematik ist bloß dort anwendbar, wo die Quantität die dazu notwendige Unterlage bildet, und das ist bloß im Schalengebiet der Fall. Die Mathematik als solche ist hier keiner Verallgemeinerung fähig, da sie durch ihr Subjekt ausschließlich an die Größe gebunden ist. Aber die Mathematik spielt in der modernen Physik, wie schon angedeutet, noch eine andere Rolle ; sie beschränkt sich nicht auf die Erfassung

[1] I Phys. l. 1, n. 8.

der Größen, sie ordnet sie vielmehr zu einem logisch geordneten System. Dieses logische System genügt natürlich in der Akzidenzienphysik. In der allgemeinen Physik genügt es nicht mehr, aber in ihrer Eigenschaft als logisches System ist die mathematische Methode der bisherigen Physik verallgemeinerungsfähig. Wir hatten in den letzten Jahrzehnten genügend Gelegenheit, in den Studien der theoretischen Logiker die moderne Mathematik als Anwendungsgebiet einer allgemeinen logischen Methode kennen zu lernen; es sei hier bloß auf das Werk des verstorbenen Mathematikers *Hilbert* hingewiesen [1]. Eine Verallgemeinerung der mathematischen Methode ist also wohl denkbar. Bei einer solchen Verallgemeinerung dürfen wir aber nicht aus dem Auge lassen, daß es der allgemeinen Physik nicht um die reine Mathematik geht, sondern um eine auf ein philosophisch streng definiertes Gebiet angewandte Mathematik. Die Verallgemeinerung der Mathematik muß daher zwei Bedingungen erfüllen.

Vor allem muß die Verallgemeinerung ein logisches System bilden, welches von der Mathematik als solcher ganz unabhängig ist. Es wäre daher vielleicht vorteilhafter, von der Konstituierung eines logischen Systems zu sprechen, das mit der Mathematik nur das gemeinsam hat, daß sich die Mathematik aus ihm formal ableiten läßt als Sonderfall einer Applikation der Logik auf die Größenbeziehungen, also auf das Gebiet der Quantität. Es genügt also keineswegs eine Logistik oder theoretische Logik, wie sie aus den Forderungen der Mathematik entsprungen sind. Diese sind zwar verallgemeinerte mathematische Systeme, die Verallgemeinerung überschreitet aber nicht die rechte Seite der Fundamentalanalogie, es ist also eine Verallgemeinerung im Rahmen der Akzidenzien. Nur als Anregung für den formalen Aufbau kann uns also die Logistik und theoretische Logik dienen. Es wird notwendig sein, die gesamte aristotelische Logik in Verwertung der Ergebnisse der gegenwärtigen logischen Forschung in ein formales Symbol-System zu bringen. Die Formalisierung ist zwar nicht das wesentliche Merkmal der Logik, aber ihre praktische Anwendung auf die formalisierte Mathematik wird dadurch sehr erleichtert. Ansätze zu einer Symbolik sind ja bereits bei Aristoteles zu finden, nur die konsequente Durchführung der Symbolik zu einem formalen System steht aus. *Ein solch allgemeines logisch-formales System wird dann im gesamten Seinsgebilde der Fundamentalanalogie zur Geltung kommen, wohingegen*

[1] *D. Hilbert* und *P. Bernays*, Grundlagen der Mathematik, Göttingen 1934.

*dann für die rechte akzidentelle Seite der Fundamentalanalogie der Spezialfall des allgemein-logischen Systemes, nämlich das mathematisch logische System zur Anwendung kommen wird.*

Daß ein aristotelisch aufgebautes logisches System in seiner Eigenschaft als mathematischer Überbau, als Metamathematik des Akzidenziengebietes ganz bestimmte Forderungen an die angewandte Mathematik stellen wird, ist begreiflich. Die moderne Mathematik wird nicht immer derartigen Anforderungen gerecht. Besonders ist dies die Auswahl des Axiomensystems der Mathematik, die in der mathematischen Forschung ganz beliebig vorgenommen werden kann. Das moderne Axiomensystem eines bestimmten mathematischen Systems ist im allgemeinen ein beliebiges quantitatives Gedankengebilde. Eine auf einem ens rationale aufgebaute Mathematik kann aber dann nicht allgemein den Dienst einer logischen Struktur des materiegebundenen Seins versehen. Die moderne Mathematik erfüllt das materielle Seinskriterium im Unterschiede zur alten Mathematik nicht. Dieses Kriterium muß aber erfüllt sein, wenn wir erwarten, daß die Mathematik in der allgemeinen Physik der adäquate Ausdruck des akzidentellen Seinsgebildes sein soll. Praktisch wird sich diese zweite Forderung an den Umbau der bisherigen mathematischen Methode dahin auswirken, daß aus der beliebig aufgebauten Mathematik diejenigen Gebiete herausgeschält werden, die sich aus dem Seinsgebilde ableiten lassen. Es werden daher bloß solche Eigenschaften und Beziehungen in die angewandte Mathematik der allgemeinen Physik aufgenommen werden können, die sich von dem Naturobjekt ableiten lassen. Allgemein werden also nicht alle Zweige der Mathematik ohne weiters auf die allgemeine Physik anwendbar sein. Um so größer wird bei dieser genau umrissenen mathematischen Methode der Wert der errechneten mathematischen Formen und Figuren für die Erkenntnis des materiegebundenen Seinsgebildes des Naturobjektes sein.

Wir können also über die aus der Verallgemeinerung des Subjektes der Physik sich ergebenden Folgerungen für die Methoden zusammenfassend folgendes sagen:

*Die induktive Methode bleibt als allgemeine Forschungsmethode mit ihrem intuitiven Einschlag aufrechterhalten, die experimentelle Methode in ihrer Ausschließlichkeit als Ausgangspunkt bleibt mit Einbeziehung der Beobachtung des unbewaffneten Auges als Quelle systematischer Sinneserkenntnis bestehen, an Stelle der logisch-mathematischen Methode tritt eine allgemeine formal-logische Methode, die für das gesamte Analogiegebiet*

*gültig ist und deren Spezialfall für das Gebiet der Quantität die in der allgemeinen Physik angewandte Mathematik bildet.*

Der Weg zu einer allgemeinen Physik und die Reichweite des Entschlusses, die bisherige Physik zu einer allgemeinen umzubauen, dürfte aus den vorliegenden Ausführungen einigermaßen klar sein. Die Durchführung dieses Umbaues, dieses Verallgemeinerungsprozesses der letzten Erkenntnisquelle der Physik mit allen sich daraus ergebenden Folgerungen, stellt große Anforderungen sowohl an die Physiker als auch an die Philosophen. Die Verwirklichung dieses Umbaues wird natürlich nicht über Nacht zustandekommen können. Es werden im methodischen Gebiete, ganz besonders im Aufbau eines allgemeinen formallogischen symbolischen Systems große Vorarbeiten durchzuführen sein. Den Physiker wird bei dieser Beschäftigung die Aussicht beseelen, daß durch die neue Fassung seine Wissenschaft gefördert wird, den Philosophen wieder das Bewußtsein, das ideale Verhältnis anzubahnen, das zu Zeiten des hl. Thomas zwischen den Naturwissenschaften und der Philosophie geherrscht hat.

Um die philosophischen Ausführungen, die wir hier an die Adresse der Physiker richten, durch ein konkretes Beispiel zu beleben, sei demnächst eine Studie über das statistische Naturgesetz vorgelegt, in der an einem offenen Problem die Auswirkung der neuen letzten Erkenntnisquelle, des Subjektes der allgemeinen Physik, zu verfolgen sein wird.

# Diskussionen über das aktuell Unendliche in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts

Von Dr. Anneliese Maier, Rom

*(Fortsetzung und Schluß)*

## III

In denselben zehn Jahren (1313-1323), in denen das Unendlichkeitsproblem in dieser Weise in Oxford erörtert wurde, ist auch, unabhängig davon, in Paris und in der geistigen Bannmeile von Paris die Frage des aktuell Unendlichen diskutiert worden. Duhem hat, wie wir schon sagten, bereits auf *Johannes Bassolis* aufmerksam gemacht. Jener Schüler des Duns Scotus, dessen Anwesenheit im Hörsaal dem Doctor subtilis schon ein hinreichendes Auditorium bedeutete, hat nach dem Explicit einer heute verschollenen Handschrift 1313 in Reims die Sentenzen kommentiert [1], also in demselben Jahr, in dem, wahrscheinlich, Heinrich von Harclay seine Quästionen disputiert hat. Er hat wie dieser die Möglichkeit des aktuell Unendlichen gelehrt und zwar ohne Einschränkung irgendwelcher Art : Dico ... quod Deus potest facere infinitum in actu et secundum magnitudinem et secundum multitudinem et perfectionem et virtutem [2]. Freilich steht eine eigenartige Auffassung des aktuell Unendlichen hinter dieser Entscheidung. Das wird am deut-

[1] Vgl. Histoire littéraire de la France XXXVI, S. 349 ff., wo alle (verbürgten und zweifelhaften) Notizen über Bassolis zusammengestellt sind, auch die Bedenken, die gegen das Datum 1313 geltend gemacht wurden und die für eine spätere Entstehungszeit zu sprechen scheinen. Bis zum Beweis des Gegenteils wollen wir jedoch an diesem Datum festhalten. — Handschriften des Sentenzenkommentars sind keine erhalten ; wir benutzen die Ed. Paris 1516/17 (die einzige, die uns zugänglich war), die allerdings nach dem Vorwort des Herausgebers einen stark verbesserten Text enthalten soll, sodaß eine gewisse Vorsicht geboten ist.

[2] Sent. I dist. 43 q. unica. Der Beweis wird der Reihe nach in ausführlichster Form für alle drei bzw. vier genannten Arten des Unendlichen geführt. Hinsichtlich der unendlich großen Menge bemerkt er : dico quod Deus potest facere multitudinem actu infinitam sive in corporibus sive in spiritualibus, quia non distinguo in hoc sicut alii distinguunt, et irrationabiliter ut credo. Man möchte beinahe an Heinrich von Harclay denken, der ja diese Unterscheidung (gegenüber den unendlich vielen Seelen und den unendlich vielen Steinen) gemacht hat.

lichsten aus einer der rationes, mit denen Bassolis beweisen will, daß Gott eine unendliche magnitudo schaffen könnte : quantitas excedens omnem magnitudinem determinatam est actu infinita, sed quacumque quantitate mensurae determinatae est dare maiorem, ergo est dare quantitatem actu infinitam. Im allgemeinen pflegte man genau das als die Definition des potentiell Unendlichen anzusehen !

Wieder wird die Frage, ob die Welt hätte von Ewigkeit her bestehen können, zum Prüfstein der vertretenen Auffassung [1]. Es werden die üblichen Argumente dagegen aufgezählt, die immer wieder auf die zwei Haupteinwände hinauslaufen : 1. ein aktuell Unendliches ist unmöglich, aus der Annahme einer ab aeterno bestehenden Welt würde aber nicht nur folgen, daß eine unendliche Zeit actualiter vergangen ist, sondern auch, daß unendliche multitudines und magnitudines existieren könnten ; 2. es würde folgen, daß ein Unendlich größer wäre als ein anderes, oder, wenn das nicht angenommen wird, daß der Teil gleich dem Ganzen sein kann. Auf die erste Gruppe von Einwänden ist die Antwort für Bassolis natürlich nicht schwer. Auf das « quod est impossibile » der Gegner erwidert er einfach : ego arguo quod hoc est valde possibile. Im übrigen, so dreht er den Spieß um, wenn aus der aeternitas ab ante folgt, daß es in actu unendlich viele Seelen geben könnte, so folgt dasselbe auch aus der Position der Gegner. Denn auch wenn wir einen Weltanfang annehmen, so sind bis heute jedenfalls unendlich viele Augenblicke vergangen — mindestens in potentia, und Gott hätte auch in jedem dieser Augenblicke eine Seele erschaffen können : ergo multitudo actualis est infinita vel possibilis saltem. Wieder ist es eine seltsame Verquickung der Begriffe von aktuell und potentiell unendlich [2].

Gegenüber der zweiten Gruppe von Argumenten — daß unendlich immer gleich unendlich sei — nimmt er dagegen einen andern Standpunkt ein als die Oxforder Infinitisten. Er erkennt diesen Grundsatz ohne weiteres an : Infinito non est aliquid maius ex ea parte qua infinitum est ; nur auf der Seite, wo es endlich ist, können Größenunterschiede bestehen und ist Addition und Subtraktion möglich. Tunc a parte ante

[1] Sent. II dist. 1 q. 5.

[2] Es ist übrigens ein Argument, mit dem auch die Autoren des 13. Jahrhunderts die Einwände gegen die Ewigkeit ab ante zurückgewiesen haben ; von ihrem Standpunkt aus mit vollem Recht : denn für sie war ja die vergangene unendliche Zeit kein infinitum in actu, sondern nur in potentia — genau so wie die unendliche Anzahl der Teile im Kontinuum ; während Bassolis die aeternitas ab ante für ein aktuell Unendliches hält, gegenüber dem Kontinuum aber am infinitum in fieri festhält.

revolutiones solis non fuissent pauciores quam lunae, nec e converso illae plures ; sed bene a parte post, quia ex illa parte essent finitae. Auch hier scheint ein kleines Mißverständnis vorzuliegen. Nota hic, so faßt Bassolis noch einmal zusammen, quod infinito non est maius in ratione qua infinitum est et ex ea parte qua infinitum est. Infinitum enim in actu est, cuius ex ea parte qua infinitum est non est aliquid extra, et cui non potest fieri additio. Alioquin terminatum esset vel finitum et non infinitum, quod est contradictio.

Der Begriff des Unendlichen, von dem Bassolis ausgeht und dessen Widerspruchsfreiheit und Realisierbarkeit er behauptet, ist also das Unendliche im Sinn eines Maximum : jenes infinitum cuius nihil est extra sumere. Auf die besonderen Schwierigkeiten, die aus dieser Interpretation des aktuell Unendlichen folgen, geht Bassolis gar nicht ein. Zudem hat er, wie wir gesehen haben, nicht immer scharf zwischen infinitum in potentia und in actu geschieden. Im Ganzen hat man darum den Eindruck, daß Bassolis das Unendlichkeitsproblem nicht mit allen seinen Schwierigkeiten übersehen hat, und daß er trotz der gegenteiligen Äußerungen, im Grunde vielleicht doch auf dem traditionellen Standpunkt stehen geblieben ist.

Nicht lange nach Johannes Bassolis hat ein anderer Schüler des Duns Scotus gleichfalls das Problem des aktuell Unendlichen in ausführlichster Form behandelt, freilich mit ganz anderem Ergebnis : *Petrus Aureoli*. Er erörtert, wie üblich, im ersten Buch seines Sentenzenkommentars die Frage, ob Gott etwas aktuell Unendliches außerhalb seiner selbst schaffen könnte [1]. Seine Entscheidung ist in den beiden Redaktionen, die wir vom ersten Buch haben, genau dieselbe, nur sind die Ausführungen in der Reportatio wesentlich kürzer als in der Ordinatio [2].

[1] Sent. I-dist. 44 q. unica.

[2] Die letztere ist gedruckt (Rom 1596), die erstere in einigen Handschriften erhalten ; wir benutzen Burgh. 123, wo sich die betreffende Quaestio fol. 194-196 findet. — Es sei noch eine Bemerkung über das zeitliche Verhältnis dieser beiden Redaktionen gestattet. Der gesicherte Tatbestand ist zunächst folgender : Aureoli hat 1316-18 in Paris die Sentenzen kommentiert und zwar in dieser Reihenfolge : lib. I, IV ; II, III, wobei lib. III unvollendet geblieben ist. Von diesen Vorlesungen sind Reportationes erhalten : zu Buch I, wie gesagt, nur in handschriftlicher Überlieferung, während die zu Buch II-IV im zweiten Band der römischen Ausgabe (1606) gedruckt sind (überdies ist hier das III. Buch durch einige Bruchstücke ergänzt, von denen man annimmt, daß sie von einer früheren lectura Aureolis herrühren). Außer diesen Reportationen gibt es die erwähnte, sehr ausführliche (gedruckte) Ordinatio, aber nur für das erste Buch. Sie ist mit einer, in mehreren Handschriften erhaltenen Epistula dedicatoria (ediert von *F. Pelster*, in Estudios

Aureoli lehnt die Möglichkeit des aktuell Unendlichen in jeder Beziehung ab ; er gehört sogar zu den wenigen, die so weit gehen, auch die Möglichkeit eines infinitum in fieri für ausgedehnte Größen zu leugnen : es wäre selbst Gott nicht möglich, in infinitum immer wieder eine neue Größe (etwa einen Stein) zu erschaffen und zu den schon vorhandenen hinzuzufügen, denn eine solche ins Unendliche gehende Apposition würde die Realisierbarkeit einer aktuell unendlichen magnitudo voraussetzen — ein Einwand, der ja eigentlich nur dann zutrifft, wenn

eclesiasticos X, 1931, S. 452 ff.) Johann XXII. gewidmet. — Wenn von einem Werk eine Reportatio und eine Ordinatio vorliegen, so pflegt man a priori anzunehmen, daß die Ordinatio später entstanden ist, genauer : daß sie die nachträgliche, vom Autor vorgenommene Ausarbeitung derjenigen Vorlesung ist, von der die Reportatio die Nachschrift eines Schülers darstellt. So hat man auch im Fall Aureolis ohne weitere Prüfung angenommen, daß die Ordinatio nach den Reportationen, d. h. nach der Pariser Vorlesung entstanden sei, also vermutlich in den Jahren 1318-19 (1319 wurde Aureoli magister regens und hat sich dann wohl nicht mehr für die Sentenzen interessiert : das soll auch erklären, warum er nur das erste Buch ausgearbeitet und ediert hat). Es scheint nun aber, daß die Verhältnisse hier anders liegen. — Der Codex Burgh. 329 ist eine mit zahlreichen Miniaturen geschmückte Prachthandschrift der Ordinatio des ersten Buchs ; sie umfaßt 519 Blätter in Folio und ist von ein und demselben Kopisten geschrieben : also eine Handschrift, deren Herstellung Monate in Anspruch genommen haben muß. Am Schluß des Explicit heißt es aber : Finitus est liber iste in Caturco (Cahors) per manum Johannis Eltati de Frisia anno domini M.CCC.XVII, decimoquarto kalendas Junii. Die Redaktion der Ordinatio muß also schon beendet gewesen sein, als Aureoli im Herbst 1316 seine Vorlesungen in Paris begann. — Wir möchten nun folgenden Zusammenhang vermuten : Aureoli hat schon vor seiner Pariser Tätigkeit, entweder in Bologna, wo er 1312 lehrte, oder, wahrscheinlicher, in Toulouse, wo er 1314 als lector nachgewiesen ist, die Sentenzen kommentiert und das erste Buch sorgfältig ausgearbeitet. In dem Widmungsschreiben an Johann XXII. bezeichnet er das Werk als « laboris mei primitias ». Auf dem Generalkapitel, das im Frühjahr 1316 in Neapel abgehalten wurde, wird Aureoli — vielleicht auf Grund dieser schon vorliegenden Leistung — als baccalarius sententiarius für Paris bestimmt ; im selben Jahr besteigt sein engerer Landsmann und langjähriger Gönner Jacques Duèse als Johann XXII. den päpstlichen Thron (die Wahl fand am 7. August statt) : Der Gedanke liegt nahe, daß der neuernannte Baccalarius, aus alter Dankbarkeit und um sich zugleich würdig in sein neues Amt einzuführen, dem Papst sozusagen zur Thronbesteigung das bereits fertig daliegende Werk gewidmet hat. Der Wortlaut des Widmungsschreibens ist sehr gut in diesem Sinn zu verstehen, wenn Aureoli davon spricht, daß *diebus istis* die Vorsehung den geeigneten Mann usw. auf den Thron gerufen habe. Der Papst wird dann alsbald eine Prachtsausgabe dieses Werks für seine Bibliothek bestellt haben (tatsächlich ist die Handschrift in dem Katalog von 1369, unter Nr. 761, erwähnt ; vgl. *F. Ehrle*, Historia bibliothecae Romanorum pontificum I, Rom 1890, S. 345), die dann etliche Monate später fertig geworden ist. — Aber wie dem auch sei : jedenfalls beweist das Explicit des Burgh. 329, daß die Ordinatio des ersten Buchs von Aureolis Sentenzenkommentar nicht nach, sondern vor der Reportation entstanden ist.

die Möglichkeit einer aktuell unendlichen Zeit, oder einer aktuell unendlichen Menge von Zeitteilen, zugegeben wird, die für Aureoli genau so ausgeschlossen ist wie jedes andere infinitum in actu.

Interessant ist die ausführliche Begründung, die Aureoli für seinen Standpunkt gibt. Zunächst erfolgt eine Präzisierung des Unendlichkeitsbegriffs, soweit er sich auf geschaffene Dinge bezieht: während die Unendlichkeit Gottes eine infinitas entitativa ist, die in der privatio omnis termini et finis besteht, ist die Unendlichkeit der irdischen Dinge oder der res partibiles lediglich eine infinitas quantitativa, die in der privatio finis pertinentis ad quantitatem besteht. Und von diesem letzteren Unendlich ist zu sagen: quod consistit in quadam successione, ita quod ratio infiniti quantitativi non sit ratio permanens ... sed potius ratio successiva. Die Seinsform dieses Unendlichen ist darum immer eine Mischung von Akt und Potenz (wie bei der Bewegung). Diese Wesensbestimmung soll ganz allgemein für das Unendliche in jeder Form gelten, nicht nur für die fortschreitende Addition der Zahlenreihe oder den Teilungsprozeß des Kontinuums, wie man etwa einwenden könnte, sondern auch für die simultane Unendlichkeit: Nil enim aliud est infinitas partium nisi habere partes sine fine ...; hoc autem est consistere in quodam processu partium non consummato. Oder, unter einem etwas andern Gesichtspunkt: illud quod non potest intelligi nisi per modum cuiusdam processus, includit successionem in sua propria ratione; ein Unendliches kann aber nur in dieser Weise, per modum cuiusdam processus vorgestellt werden.

Man kann also in voller Allgemeinheit sagen: ratio infiniti est formaliter successiva. Folglich schließt schon der Begriff des infinitum in actu (oder in facto esse) als solcher einen Widerspruch ein, da er zwei formell entgegengesetzte Bestimmungen umfaßt: permanens und successivum. Denn, so meint Aureoli, der Begriff der actualitas ist gleichbedeutend mit permanenter (sukzessionsloser), simultaner Existenz. Wir werden sehen, daß darüber noch andere Ansichten möglich sind.

Mit derselben Überlegung weist Aureoli in einer besonderen Quaestio zu Beginn des zweiten Buches [1] nach, quod tempori praeterito secundum formalem rationem suam qua praeteritum est, repugnat contradictorie ratio infiniti. Daraus folgt dann weiter, daß die Welt nicht hätte ab aeterno bestehen können [2].

[1] Sent. II dist. 1 q. prooemialis und q. 1 (Ed. Rom 1606).

[2] Es ist wieder die traditionelle franziskanische Auffassung, die Aureoli in diesem Problem vertritt, freilich mit einer besonderen Nüance: nach seiner Ansicht

Übrigens ist das infinitum in actu, das Aureoli ablehnt, im Sinn eines Maximum verstanden. Das ergibt sich aus seinen Äußerungen zu der Frage, ob ein Unendlich größer sein könnte als ein anderes. Er verneint sie mit der Begründung : infinitae partes sunt omnes partes, et infinita puncta sunt omnia puncta. Es ist also derselbe Unendlichkeitsbegriff, von dem auch Bassolis ausging : infinitum est, cuius nihil est extra sumere. Ob Aureoli mit seiner Ablehnung wirklich Bassolis' Thesen im Auge hat, ist schwer zu sagen. Konkrete Anhaltspunkte dafür sind uns keine aufgefallen.

Mit Aureolis Auffassung des Unendlichen hat sich wenige Jahre später ein jüngerer Ordensgenosse ausführlich auseinander gesetzt : *Franciscus Rubeus* (Rossi) *de Marchia*, jener immer noch viel zu wenig bekannte italienische Scotist, dessen Werk mehr Interesse verdient, als ihm bisher entgegengebracht worden ist [1]. Marchia ist ganz im Gegensatz zu Aureoli ein ausgesprochener und sehr weitgehender Infinist und übt von diesem Standpunkt aus an der Auffassung Aureolis eine eingehende und sehr temperamentvolle Kritik.

Er äußert sich, wie die meisten, im ersten Buch seines Sentenzenkommentars über die Möglichkeit des aktuell Unendlichen und zu Beginn des zweiten über die einer ab aeterno bestehenden Welt. Zunächst sei eine Bemerkung vorausgeschickt über die Form, oder die Formen, in denen uns diese Quästionen vorliegen. Franciscus de Marchia hat im Studienjahr 1319/20 in Paris über die Sentenzen gelesen. Es gibt von seinem Kommentar zwei Redaktionen, eine ausführlichere und eine kürzere, die vielleicht nur zwei, unter einander allerdings ziemlich differierende Reportationen derselben Vorlesung sind. Nennen wir sie A und B [2]. Außerdem finden sich die Fragen über das aktuell Unendliche

beweisen nämlich die sogenannten rationes a priori, d. h. die Argumente, die den Widerspruch zwischen dem Begriff des Geschöpfs und dem der ewigen Dauer zeigen sollen (vgl. ob. S. 8), nichts gegen die mögliche Ewigkeit der Welt, während aus den Antinomien im Begriff der unendlichen vergangenen Zeit als solchem « philosophice a posteriori » die Unmöglichkeit der aeternitas mundi gezeigt werden kann. — Es dürfte übrigens in Abhängigkeit von Aureoli sein, wenn Wilhelm von Alnwick, der Aureoli überhaupt öfters zitiert, die ratio fundamentalis, auf die alle Argumente gegen die Ewigkeit der Welt zurückgehen, in der repugnantia inter infinitum et pertransitum sehen will (loc. cit. fol. 69').

[1] Franciscus de Marchia ist der erste Vertreter der Impetustheorie gewesen, wie Michalski gezeigt hat, und hat auch in andern Zusammenhängen mehr als einmal neue und richtige Einsichten gehabt.

[2] Für die (ausführliche) Redaktion A benützen wir die Hs. Chis. B VII 113, für die Redaktion B Vat. lat. 943, die allerdings nicht den vollständigen Kommentar enthält, sondern nur eine große Anzahl von Quästionen aus allen vier Büchern,

als isolierte Quästionen in einer vatikanischen Handschrift [1] in einer Redaktion — nennen wir sie C [2] —, die eine Eigentümlichkeit aufweist, auf die wir noch zurückkommen werden.

Inhaltlich stimmen die drei Redaktionen in unserm Problem überein. Franciscus de Marchia erörtert zunächst die viel diskutierte Frage [3] utrum ex infinitate motus extensiva possit concludi infinitas virtutis intensiva in primo motore, und dann heißt es anschließend : Occasione dictorum in praecedenti quaestione quaero utrum prima causa possit producere extra se aliquem effectum actu infinitum [4]. Die Antwort, zu der Franciscus de Marchia, nach Erörterung der verschiedenen möglichen opiniones kommt, ist diese : dico quod Deus potest facere effectum infinitum positive et secundum magnitudinem et secundum multitudinem et secundum intensionem. In welchem Sinn Franciscus de Marchia dabei das aktuell Unendliche verstehen will, sagt er selbst mit aller Deutlichkeit : infinitum in actu (positive [5]) est quod excedit quodcumque finitum ultra omnem proportionem determinatam acceptam vel acceptabilem. Aus der Redaktion C dieser Quaestio, die erheblich ausführlicher ist als A, ergibt sich dann noch weiter, daß Franciscus de Marchia Größenunterschiede im Unendlichen nicht anerkennt. Denn auch er hält an dem Grundsatz fest, daß gleich und ungleich passiones quantitatis finitae sind, die auf unendliche Größen nicht angewandt werden können.

Wir haben hier also den Fall, daß ein Autor sich für die Möglichkeit des Unendlichen im Sinn eines Transfiniten (und nicht eines Maximum) entscheidet und trotzdem Größenunterschiede im Unendlichen ablehnt. Franciscus de Marchia ist nicht der einzige geblieben, der diesen Standpunkt eingenommen hat ; und sachlich ist nichts dagegen zu sagen : der

darunter die aus dem Beginn des II. Buchs über die Ewigkeit der Welt, nicht aber die aus dem ersten Buch über die Möglichkeit des aktuell Unendlichen.

[1] Vat. lat. 4871, fol. 100-101'. Mons. Pelzer hat uns auf diese Hs. aufmerksam gemacht.

[2] Sie ist jedenfalls von A verschieden und, wie wir aus formalen Gründen annehmen möchten, auch von B, obwohl uns hier keine Vergleichsmöglichkeit gegeben war.

[3] Zu Sent. I dist. 2.

[4] So in A (fol. 28'-33') ; in C lauten die Quästionen ebenso, aber die Reihenfolge ist umgekehrt.

[5] Der Gegensatz zum « infinitum actu positive » : das « infinitum actu privative », ist einfach eine endliche Größe ohne termini. Wie das zu verstehen ist, erfahren wir deutlicher bei Nicolaus Bonetus (vgl. u.), der dieselbe Unterscheidung macht : z. B. eine Kreislinie, die ja eine endliche Linie ist, aber keine Endpunkte hat, ist privativ unendlich. Es ist also ein Begriff, der in unserm Zusammenhang ohne Interesse ist.

Unendlichkeitsbegriff, den er im Auge hat, fordert ja nicht die Annahme von Größenunterschieden, sondern erlaubt sie bloß.

Und nun die Quaestio über die Ewigkeit der Welt : utrum creatio cuiuscumque rei creabilis fuerit possibilis ab aeterno [1]. Die Antwort fällt natürlich bejahend aus ; andererseits hält Franciscus de Marchia wie im ersten Buch daran fest, daß unendlich unter allen Umständen gleich unendlich ist. Interessant ist vor allem die Auseinandersetzung mit den Argumenten der Gegenpartei, von denen die wichtigsten, wie im Vat. lat. 943 ausdrücklich am Rand vermerkt ist, rationes Aureoli sind. Franciscus de Marchia wendet gegen Aureolis Wesensbestimmung des Unendlichen — ratio infiniti est formaliter successiva — ein, daß sie nur für das infinitum in potentia zutreffe und nicht für das infinitum in actu, daß er darum mit seinen Argumenten tatsächlich immer nur ein Unendlich bekämpfe, das faktisch nichts anderes ist als das infinitum in fieri. Und nur für dieses letztere, also etwa für die künftige unendlich lange Zeit, gilt, daß sein Seinsmodus ein actus permixtus potentiae ist. Für eine unendliche vergangene Zeit dagegen liegt der Fall anders : Ad evidentiam solutionis omnium earum [rationum] est sciendum quod omnes istae rationes sive factores earum imaginantur quod, si fuisset tempus praeteritum infinitum, tantum fuisset in potentia infinitum. Hoc autem supposito factae rationes sunt insolubiles. Sed ego imaginor totum contrarium. Dico enim quod si tempus praeteritum fuisset infinitum, non fuisset infinitum in potentia sive in actu permixto potentiae, sicut illi imaginantur, et sicut futurum est infinitum, sed fuisset infinitum in actu, non quidem in actu manente sive existente, sed in actu praetereunte [2]. Hier ist nun also explicite und mit aller Klarheit ausgesprochen,

[1] So in A ; in B lautet die Quaestio : utrum mundus fuerit possibilis ab aeterno (Vat. lat. 943, fol. 10-12').

[2] Nach A ; in B lautet die Stelle so : Ad primam earum sex rationum — am Rand : ad rationes Aureoli —, cum dicitur de ratione infiniti est esse semper in potentia et in actu permixto potentiae, dico quod isti imaginantur unum, quod si esset verum, impossibile esset solvere rationem ... Modo isti imaginantur, quod si tempus fuisset infinitum a parte ante, ita quod nunquam incepisset, fuisset tantum infinitum in potentia et non in actu. Sed ego aliter concipio. Concipio enim quod si motus et tempus fuissent ab aeterno, quod tempus et motus fuissent actu infinita, et non in potentia tantum. Sed quomodo tempus fuerit actu infinitum cum non fuerit totum simul ? Dico quod sicut aliquid habet entitatem ita habet actualitatem. Ideo sicut ens successivum, cuiusmodi est tempus et motus, sit aliud ens ab ente permanente, ita habet aliter actualitatem, scil. in praetereundo partem post partem, non autem in simul essendo sicut ens permanens. Ideo sicut totum ens permanens infinitum est in actu simul manente, sic motus infinitus a parte ante est ⟨in actu⟩ infinitus in actu praetereunte.

daß eine vergangene aeternitas ein aktuell Unendliches wäre, und zwar ein Unendliches, das eine besondere entitas und mit ihr eine besondere actualitas hätte, die von der der permanentia verschieden wäre. Neben das infinitum in actu secundum magnitudinem et secundum multitudinem et secundum intensionem, das Franciscus de Marchia schon vorher anerkannt hat, stellt sich nun also ein infinitum in actu secundum successionem als eine besondere und selbständige Art des Unendlichen. Das ist ein neuer Gedanke und ein großer Fortschritt.

Ein Jahr nach Franciscus de Marchia hat als baccalarius sententiarius des Franziskanerordens *Franciscus de Mayronis* in Paris über die Sentenzen gelesen (1320/21). Auch er ist, ohne jedoch tiefer in das Problem einzudringen, ein Vertreter des aktuell Unendlichen [1], freilich mit einer Einschränkung : Gott könnte nach seiner Ansicht zwar ein actualiter infinitum secundum multitudinem et secundum magnitudinem schaffen, auch ein intensive infinitum, aber kein sukzessiv Unendliches, quia illud Deus non potest simul creare, quod habet partes repugnantes : huiusmodi est esse successivum. Es steht dieselbe Vorstellung dahinter wie bei Aureoli : die actualitas ist ein permanentes und simultanes Sein, dem natürlich das esse successivum widerspricht. Im übrigen ist Franciscus de Mayronis wie Franciscus de Marchia davon überzeugt, daß es im Unendlichen keine Größenunterschiede gibt ; er versteigt sich sogar zu der Behauptung : infinities infinitum non excedit simpliciter infinitum.

Wir kehren noch einmal für einen Moment zu Franciscus de Marchia zurück, und zwar zu der Redaktion C der Quästionen über das aktuell Unendliche. Wir sagten schon, daß sie aus einem besonderen Grunde bemerkenswert sei. Sie enthält nämlich einen kurzen Anhang, in dem zunächst noch einige Argumente nachgetragen werden, darunter eines von Aureoli, der auch hier am Rand genannt ist. Dann heißt es : in contrarium arguunt alii, mit dem Vermerk am Rand : Franciscus de Maronis. Und in der Tat sind die wiedergegebenen Argumente dieselben, die Franciscus de Mayronis in der eben erörterten Quaestio seines Sentenzenkommentars bringt. Nun wissen wir aber mit ziemlicher Bestimmtheit, daß Franciscus de Marchia ein Jahr vor Franciscus de Mayronis die Sentenzen kommentiert hat. Entweder haben wir also in diesen beiden Quästionen ein Fragment einer nachträglichen Bearbeitung der Vorlesung von 1319/20 vor uns — vielleicht der Ordinatio ? — oder es handelt sich um ein Stück einer zweiten lectura, die nach 1321 anzusetzen wäre.

[1] Sent. I dist. 43-44 q. 10 (Ed. Vened. 1520).

Der Sentenzenkommentar Franciscus de Marchias enthält also nicht nur vom inhaltlichen, sondern auch vom literarhistorischen Standpunkt aus noch manches interessante Problem.

Noch ein weiterer Franziskaner, der in den 20er Jahren des 14. Jahrhunderts in Paris lehrte, ist hier zu nennen [1] : *Nicolaus Boneti*. Er ist ein so überzeugter Infinitist, daß er die Schwierigkeiten, die dem infinitum in actu anhaften, gar nicht mehr als solche empfindet. In seiner Physik ist ein Kapitel dem Problem der Ewigkeit der Welt gewidmet [2]. Er will es zunächst de possibili und dann de inesse behandeln, d. h. er will zuerst untersuchen, ob die Welt unendlich, nach rückwärts und nach vorwärts, sein könnte, und dann ob sie es de facto ist. Die letztere Frage wird natürlich verneint. Bei der ersteren ist der problematische Punkt wieder, ob die Vorstellung einer ab aeterno bestehenden Welt einen Widerspruch einschließt? Zwei Momente scheinen auf einen solchen Widerspruch zu führen : einmal das alte Argument von der unendlichen Anzahl der Seelen, oder allgemeiner der Einwand, daß aus der Möglichkeit einer unendlich langen Zeitdauer die Möglichkeit von aktuell unendlich großen multitudines und aktuell unendlich großen magnitudines folgen würde. Bonet antwortet darauf einfach : dubium de infinitate in actu non concludit, quoniam modernis philosophis non apparet aliqua impossibilitas quin sit possibililis infinitas actualis. Und zwar erkennt er das aktuell Unendliche in der doppelten Bedeutung an, die es in der Scholastik gehabt hat und die Bonet wohl zu unterscheiden weiß : Dupliciter autem intelligitur de infinitate actuali : uno modo quod non sint tot quin plures, cum illa accepta sint infinita, ut si ponitur quod sint actu infiniti lapides vel infiniti asini, adhuc tamen possent produci

[1] Ob schließlich noch ein vierter Franziskaner hierher gehört : *Gerardus Odonis* der 1326 über die Sentenzen gelesen hat, vermögen wir nicht zu sagen, da uns keine der wenigen Handschriften seines Kommentars zugänglich war. Gerardus hat in einer besonderen Quaestio, von der allerdings nur ein Bruchstück erhalten ist, über deren Inhalt aber Johannes Canonicus in einer ausführlichen Polemik seines Physikkommentars berichtet (Phys. VI q. 1 ; vgl. Vorläufer Galileis Kap. 6), die Ansicht vertreten, daß das Kontinuum aus Punkten bestehe. Man sollte also denken, daß er wenigstens in diesem besonderen Fall eine aktuell unendliche Menge zugelassen hat. Andererseits lehnt er aber, mindestens nach der Wiedergabe des Johannes Canonicus, mit den üblichen Argumenten die Möglichkeit von aktuell unendlich vielen Teilen im Kontinuum ab. Es scheint also eher, daß er das Kontinuum aus einer endlichen Anzahl von Punkten aufbauen wollte : eine Auffassung, die im 14. Jahrhundert nicht für so absurd gehalten wurde, wie sie in Wirklichkeit ist (vgl. a. a. O.).

[2] Lib. VII cap. 1 (Ed. Vened. 1505).

alii lapides et alii asini, et ideo in tali infinitate non sunt tot quin plures possent adhuc esse. Secundus intellectus de infinitate actuali est iste, quod sint tot in actu quod plura non possint esse, quia omnia sunt actu posita ... Primus intellectus videtur esse possibilis, et etiam secundus.

Das andere Argument, das einigen weiteren Einwänden gegen die Ewigkeit der Welt zugrunde liegt, besagt: es sind in der unendlich zurückliegenden Vergangenheit ausgezeichnete Punkte denkbar — etwa der Moment, in dem die Welt geschaffen wurde [1] — und es müßte dann zwischen einem solchen Augenblick und dem gegenwärtigen Moment eine unendliche Zeit vergangen sein; aber das ist nicht möglich, denn zwischen zwei gegebenen termini gibt es kein unendliches intermedium. Auch das ist ein alter Einwand, der den Verteidigern der möglichen Ewigkeit der Welt immer viel Schwierigkeiten gemacht hat. Bonet zerhaut auch hier den Knoten: Respondeo tibi: non oportet tempus clausum infra duo instantia necessario esse finitum. Und er demonstriert das in sehr anschaulicher und durchaus treffender Weise [2]: man denke sich einen unendlich großen Kreis — was ja keine Schwierigkeiten macht, da das aktuell Unendliche als solches bereits anerkannt ist — und denke ihn sich an einer Stelle aufgeschnitten und auseinander gebogen. Dann ist weiter nichts geschehen, als daß aus zwei potentiell gegebenen Punkten zwei aktuelle geworden sind; es ist aber eine unendlich lange Linie entstanden, die zwischen zwei Punkte eingeschlossen ist. Denn die auseinander gebogene Kreislinie ist natürlich nicht kürzer als die geschlossene. Ergo linea potest esse infinita, licet claudatur infra duo puncta in actu. Und ebenso gut könnte die Zeit, die gleichsam eine sukzessive Linie ist, unendlich sein und trotzdem zwei instantia terminantia haben.

[1] Bonet versteht also das esse ab aeterno nicht im Sinn eines anfangslosen, sondern nur eines unendlich langen Bestehens.

[2] Imaginetur linea circularis permanens actu infinita et continua, et dividatur in puncto sic ut fiant duo puncta in actu, et distent aliquantulum ab invicem, nec sit linea primo circularis modo circularis, sed semicircularis vel plus quam semicircularis, vel, si vis, fiat ista linea recta, quae primo fuit circularis. Et peto si haec linea infinita, quae primo fuit circularis, antequam incideretur in puncto, si sit nunc infinita ? Et patet quod sic, quoniam omne positivum quod prius erat in illa linea, quando erat circularis, nunc est in ea, nec aliquid est ablatum, sed solum duo puncta, quae tunc erant in ea in potentia, nunc sunt in linea in actu : prius autem, quando erat circularis erat infinita, ergo et nunc est infinita ; sed nunc habet duo puncta terminantia ipsam. Ergo linea potest esse infinita, licet claudatur infra duo puncta in actu.

Von dieser Überlegung aus hätte es nur noch eines kleinen Schrittes bedurft, um zu einer ganz modernen Vorstellung zu kommen. Bonet konstatiert, daß zwei Punkte, die durch eine endliche Distanz getrennt sind, zugleich die Endpunkte einer unendlich langen Linie sein können (die sozusagen hinten herum verläuft). Das ist aber genau die Auffassung der modernen Mathematik, wenn sie annimmt, daß eine Gerade, die nach rechts und links ins Unendliche verläuft, eine sich im Unendlichen schließende Kreislinie ist. Das einzige, was an Bonets Gedankengang noch fehlt, ist die Erkenntnis, daß seine unendliche Kreislinie notwendig eine linea recta sein muß. Immer wieder können wir diese Beobachtung machen: die Denker des 14. Jahrhunderts sind bei ihren Bemühungen um derartige Probleme oft auf überraschend moderne Gedanken gekommen, ohne schon die vollen Konsequenzen aus ihnen ziehen zu können.

## IV

Wir kehren nach Oxford zurück. Dort wurde gegen Ende der 20er Jahre das Unendlichkeitsproblem noch einmal sehr aktuell. Es scheint sich hier, wie ein paar gelegentliche Bemerkungen im Sentenzenkommentar Adam Woodhams vermuten lassen, eine kleine Kontroverse abgespielt zu haben zwischen *Richard Fitzralph* (oder Hybernicus, wie er auch genannt wird) und *Richard Killington*, dem Freund und Schüler Bradwardines [1]. Leider wissen wir nichts Näheres darüber. Aber wir kennen die Auffassung, die einerseits Killington, anderseits Fitzralph vom Unendlichen hatten, und die sind in der Tat diametral entgegengesetzt: Killington ist ein entschiedener Infinitist, Fitzralph ein ebenso entschiedener Gegner des aktuell Unendlichen. Es ist schade, daß die Physikkommentare der beiden Autoren, in denen sie sich, wie wir aus ihren eigenen Zitaten erfahren, ausführlicher zu den einschlägigen Problemen geäußert haben, nicht erhalten sind [2]. Wir sind darum auf die Sentenzenkommentare angewiesen, oder richtiger, auf das, was wir von ihren Sentenzenkommentaren haben [3]. Das beschränkt sich bei *Killing-*

[1] Vgl. Vorläufer Galileis Kap. 6; auch zum Folgenden, soweit das Problem des Kontinuums berührt wird.

[2] Siehe ibid.

[3] Welches das zeitliche Verhältnis dieser beiden Werke ist, ist schwer zu sagen; auf jeden Fall liegen sie nicht weit auseinander: Richard Fitzralph hat wahrscheinlich 1328/29 über die Sentenzen gelesen und Richard Killington sicher vor 1332, denn Woodham zitiert seinen Kommentar in seiner Oxforder Sentenzenvorlesung, die er 1332 gehalten hat.

*ton* auf wenige Quästionen, unter denen sich jedoch eine befindet, die Anlaß gibt, zur Möglichkeit des aktuell Unendlichen Stellung zu nehmen. Es ist die Frage : utrum omnis creatura sit suae naturae certis limitibus circumscripta [1]. Arguitur quod non, heißt es zunächst, quia capacitas animae est infinita. Und um dieses Problem geht es dann im weiteren. Killington bejaht die Frage, jedoch « sine assertione aliqua » ; und die Auflösung der Gegenargumente führt ihn zu dem allgemeineren Ergebnis : teneo ... quod Deus potest facere infinitum secundum quid, sed non posset facere simpliciter infinitum, quod undique secundum omnes suas partes quantitativas et qualitativas ... foret infinitum. Killington erkennt also die Möglichkeit des aktuell Unendlichen im üblichen Sinn an, denn die Einschränkung auf das « secundum quid », die die göttliche Vollkommenheit für die Kreatur ausschließen soll, wird explicite oder implicite von allen Infinitisten des 14. Jahrhunderts gemacht. Der Beweis wird der Reihe nach für alle einzelnen Arten des infinitum in actu geführt : für das extensive, das intensive und das numerische Unendlich. Im übrigen ist er, was die Größenunterschiede anbelangt, derselben Ansicht wie Harclay und Ockham : quod unum infinitum potest esse alio maius. Er hat also jedenfalls das aktuell Unendliche nicht im Sinn eines Maximum aufgefaßt.

Ganz den entgegengesetzten Standpunkt nimmt *Richard Fitzralph* in seinem Sentenzenkommentar ein. Wieder ist es das klassische Problem : utrum includat contradictionem Deum produxisse mundum ab aeterno [2], das für ihn zum Anlaß wird, sich über das Unendlichkeitsproblem zu äußern. Nach Aufzählung der verschiedenen Ansichten — Thomas, Duns, Heinrich von Gent werden ausführlich zitiert — folgt die eigene Entscheidung : Dico tamen [quod] illa argumenta ... non probant quod claudat contradictionem mundum fuisse ab aeterno, sed probant quod claudat contradictionem mundum istum secundum cursum quem servat fuisse aeternum. Et hoc puto verum. Ob darüber hinaus aber auch gezeigt werden kann, daß die Welt überhaupt, allgemeiner : daß ein geschaffenes Wesen, nicht ab aeterno existieren könnte, scheint ihm zweifelhaft. Und zwar aus folgendem Grund : quia illa via quae sumitur a multitudine animarum infinitarum non videtur demonstrare apud aliquos. Offenbar hält er das, wie viele andere vor und nach ihm, für das entscheidende Argument ; und die Tatsache, daß es auf vielerlei Weise

[1] Vat. lat. 4353 fol. 34'-50.
[2] Sent. II q. 1 a. 1 ; Vat. lat. 11517 fol. 122-126'.

widerlegt werden kann und widerlegt worden ist, genügt ihm, um die ganze Entscheidung — daß die Welt nicht hätte ab aeterno bestehen können — in Frage zu stellen.

Unter den Auflösungen dieses Arguments scheint ihm nun die wichtigste die, daß gewisse Denker behaupteten, eine unendliche Anzahl von Seelen sei durchaus nicht unmöglich oder schließe wenigstens keinen Widerspruch ein. Das wird dann das Thema der weiteren Erörterungen : schließt der Begriff einer unendlich großen Anzahl einen Widerspruch ein, oder könnte Gott eine multitudo infinita in actu schaffen ?

Es scheint so ; denn Gott kann zweifellos gleichzeitig erschaffen, was er nacheinander erschaffen kann, aber er kann in Zukunft unendlich viele successiva welcher Art auch immer erschaffen ; also sind aktuell unendliche multitudines möglich.

Der Grundgedanke, mit dem Fitzralph sich gegen diese Argumentation wendet, bringt eine neue Nüance in die ganze Diskussion. Er erklärt nämlich, daß eine aktuell unendliche Menge notwendig ein erstes und ein letztes Glied haben müsse, und das sei unmöglich — denn, so müssen wir diesen Gedankengang ergänzen, es gäbe dann zwischen diesen beiden Gliedern ein intermedium infinitum und das ist, bei gegebenen Endpunkten, ausgeschlossen. Folglich enthält der Begriff der multitudo infinita in actu tatsächlich einen Widerspruch, und könnte auch von Gott nicht realisiert werden.

Daß umgekehrt eine aktuell unendliche Menge wirklich ein letztes Glied haben müßte, kann Fitzralph allerdings nur für den Spezialfall der unendlich vielen Teile des Kontinuums demonstrieren — etwa so : ein mobile, das sich über eine Linie *a* und über eine anschließende *b* bewegt, hat sich, wenn es in *b* angekommen ist, notwendig über den letzten Teil der Linie *a* bewegt, also muß dieser existieren, und folglich kann ein Kontinuum nicht actualiter in unendlich viele Teile geteilt sein — aber er hält es auch in den andern Fällen, wo nicht die Gesamtheit der Glieder wie beim Kontinuum ein endliches Ganzes bilden, für selbstverständlich. Es mag eine Vorstellung dahinter stehen, die im 14. Jahrhundert ziemlich geläufig war, obwohl sie kein zureichendes begriffliches Fundament hatte : daß nämlich eine aktuell unendliche multitudo im Gegensatz zu einer bloß potentiellen ein « certus numerus » sei [1] ; von hier aus würde Fitzralphs Auffassung verständlich werden.

[1] Gregor von Rimini wirft ihm das auch vor (Sent. II dist. 2 q. 2 a. 1, in der Responsio auf das erste Argument Fitzralphs, vgl. u.) : cum autem additur, quod mpossibile est imaginari etc., dico quod, si alicui hoc est impossibile, hoc ideo

Jedenfalls erklärt er ganz allgemein, auf Grund dieser Überlegungen: Ideo videtur mihi omnino quod nec partes proportionales in continuo, nec puncta in linea, nec aliqua entia, immo nec aliqua cognoscibilia vel creabilia sunt infinita, accepto illo termino «infinita» categorematice.

Fitzralph geht noch einen Schritt weiter: nicht nur das infinitum in actu wird ausgeschlossen, sondern auch das infinitum in potentia oder in fieri. Denn er gibt zu, was die Gegner für ihren Standpunkt geltend machen: was Gott successive schaffen kann, kann er auch gleichzeitig schaffen. Da es aber kein simultanes infinitum in actu geben kann, kann es auch kein sukzessives, also kein infinitum in fieri geben.

Diese Auffassung führt zur Klärung gewisser Begriffe, die bis dahin immer etwas unpräzis geblieben waren. Man hatte allgemein das potentiell Unendliche mit dem synkategorematischen identifiziert [1]. Fitzralph dagegen will zwischen diesen beiden Begriffen einen Unterschied machen. Das infinitum in fieri oder in potentia ist für ihn einfach das sukzessiv Unendliche, dessen Potenz die Aktualisierbarkeit einschließt, und das mindestens für den göttlichen Intellekt genau so aktuell ist wie das simultan Unendliche. Hinter dieser Auffassung steht dieselbe richtige Erkenntnis, die schon Franciscus de Marchia gegen Aureoli ausgesprochen hatte: daß die Unendlichkeit der successiva zwar ontologisch eine andere ist als die der permanentia, daß aber dieser Unterschied nicht durch den Gegensatz von Akt und Potenz zu charakterisieren ist. — Das synkategorematische Unendlich dagegen bezeichnet auch für Fitzralph den üblichen Begriff des non tot quin plures, d. h. eine beliebig große, aber immer endliche Anzahl. Und dieses Unendlich erkennt er an, während er das infinitum in potentia im Sinn eines sukzessiven Unendlich ablehnt.

In der Substanz stimmt diese Auffassung durchaus mit der klassischen aristotelischen Lehre überein. Die Nüancierung in der Terminologie aber hat ihren tieferen Grund darin, daß allmählich die eigentliche Bedeutung in Vergessenheit geraten war, die das aristotelische infinitum in potentia hat: es soll ja gerade eine Potenz sein, die niemals vollständig in Akt übergeführt werden kann. Das infinitum in fieri, das Fitzralph ablehnt, hat auch Aristoteles abgelehnt.

Fitzralphs Auffassung des Unendlichen hat eine ungewöhnliche Wirkung gehabt. Man hat offenbar die Argumentation aus dem letzten

est quia imaginatur partes in certo numero et aliquam earum ultimam. — Der *certus numerus* spielt vor allem beim Problem des Kontinuums eine Rolle (vgl. Vorläufer Galileis, a. a. O.).

[1] Vgl. oben S. 4, Anm. 2.

Teil, dessen Annahme einerseits notwendig, andererseits unmöglich ist, als zwingend empfunden. Jedenfalls finden wir die Fitzralphischen Argumente mehr oder weniger wörtlich bei einer Reihe von Autoren in den nächsten zwei Jahrzehnten wieder. Am buchstabengetreuesten bei *Adam Woodham*, dem Schüler Ockhams, der aber auch in andern Fragen gern Fitzralph benutzt hat.

Es scheint, wie Michalski gezeigt hat, von Woodhams Sentenzenkommentar drei Redaktionen zu geben, von denen aber nur die zweite : eine Oxforder Vorlesung vom Jahre 1332, vollständig erhalten ist. Woodham stellt hier im dritten Buch die Frage : utrum anima Christi in Verbo Dei cui unitur distincte videre valeat infinita [1], und es erhebt sich der Zweifel, ob eine in der Argumentation gemachte Voraussetzung richtig sei, nämlich : quod Deus potest facere infinita aequalia simul. Woodham bemerkt hierzu : Hic posset videri alicui, sicut mihi aliquando videbatur, quod Deus posset simul producere infinita aequalia. In der Tat heißt es im ersten Buch [2] : argumentum tamen efficacissimum, quod Deus posset simul facere infinita actu ab invicem dictincta esset illud, quod alias prosequar, de partibus proportionalibus magnitudinis alicuius. Offenbar hat er zwischen dem ersten und dem dritten Buch seine Ansicht geändert, denn jetzt erklärt er : via communis est mihi probabilior pro nunc. Freilich bemerkt er noch jetzt, daß das Argument von den unendlich vielen Teilen des Kontinuums viel Wahrscheinlichkeit für sich habe. Trotzdem entscheidet er sich nun gegen die Möglichkeit des aktuell Unendlichen ; denn eine Teilung des Kontinuums in seine unendlich vielen partes proportionales — mit der ja die Möglichkeit aktuell unendlicher Mengen in der Tat erwiesen wäre — erscheint ihm jetzt unmöglich, quia hoc fieri includit repugnantiam. Hoc tamen, fügt er allerdings mit einem neuen Zögern hinzu, ostendere ostensive est difficile. Aber es gibt einen Ausweg : Arguitur tamen a quodam doctore sic : und nun folgen Wort für Wort die Argumente Fitzralphs.

Nicht ganz in demselben Maß, aber doch auch deutlich genug, treffen wir auf Fitzralphs Spuren bei dem Cambridger Franziskaner *Robert Halifax*, der gleichfalls in den 30er Jahren die Sentenzen kommentiert hat, und jedenfalls nach Woodham, denn er zitiert ihn mehrfach ausdrücklich [3]. Auch er lehnt wie Fitzralph und Woodham, und größten-

[1] Vat. lat. 1110 fol. 77-80.

[2] Sent. I dist. 17 q. 5 ; Vat. lat. 955 fol. 163.

[3] Vgl. die Beschreibung von Vat. lat. 1111 in *Pelzers* Katalog der Vat. lat. 679-1134.

teils mit denselben Argumenten, das aktuell Unendliche ab für alle Größenarten [1] : für multitudines, magnitudines und Kräfte (d. h. intensive Größen) — mit einer Ausnahme, die allerdings nur scheinbar eine Ausnahme ist. Er erklärt nämlich, daß die unendliche Menge der proportionalen Teile im Kontinuum in actu existiere — denn in einem aktuell gegebenen Kontinuum sind notwendig alle Teile aktuell mitgegeben — aber nicht in actu separato, derart, daß jeder einzelne Teil innerhalb des Ganzen für sich getrennt von den andern besteht. Es ist das eine Unterscheidung, die sich schon vor Halifax findet [2], die aber, wie uns scheint, erst er ganz richtig verstanden hat. Denn es ist natürlich nicht dasselbe Gegensatzpaar von Akt und Potenz, das mit jenem « in actu » und mit diesem « in actu separato » gemeint ist. Das Kontinuum als solches, etwa eine Linie von einer bestimmten Länge, geht, wenn es konkret gegeben wird, vom potentiellen zum aktuellen Sein über, aber die Potenz, mit der sich die Teile als Teile im Ganzen befinden, ist eine ganz andere und wird durch diesen Übergang noch nicht in Akt übergeführt, sondern erst durch den Prozeß der Teilung. Und ob dieser letztere bei einer unendlichen Anzahl von Teilen durchführbar ist, das ist eben die Frage. Halifax hat diesen Unterschied ganz genau gesehen : quando quaeritur, utrum sit aliqua multitudo infinita in actu, dico quod aliqua esse in actu quantum ad propositum intelligi potest dupliciter : vel sic quod sunt aliqua distincta et actualiter divisa, ita quod quodlibet istorum habet per se esse distinctum et separatum a quolibet alio in actu. Et sic esse in actu distinguitur contra potentiam, per quam partes per se unius dicuntur esse in potentia et non in actu, et dico quod sic multitudinem esse infinitam in actu est impossibile. Alio modo actus distinguitur contra potentiam, qua solum res poterit esse, sed non adhuc habet esse, de qua potentia loquitur Philosophus multotiens. Et sic dico quod infinita multitudo est in actu, quia ex partibus continui, quarum quaelibet est in actu isto modo, est infinita multitudo, et alio modo non potest esse infinita multitudo. Die aktuell unendliche Menge, die er anerkennen will, ist also eigentlich keine, sondern nur ein aktuell existierendes Ganzes, das potentiell in infinitum teilbar ist.

[1] In der Quaestio zu Sent. I dist. 2 : utrum sola divina essentia sit perfectio infinita ; Vat. lat. 1111 fol. 62'-70 und (mit geringen Abweichungen) Vat. lat. 4353 fol. 106'-116.

[2] Sie klingt schon bei Ockham an (Sent. II q. 8) und auch Fitzralph, Killington, Woodham kennen sie (ll. cc.).

Eine ähnliche Haltung nimmt *Robert Holkot* ein, der wohl nach Halifax (aber vor Gregor von Rimini, d. h. vor 1344), die Sentenzen kommentiert hat. Er äußert sich nur beiläufig und ganz kurz zur Frage des aktuell Unendlichen, und zwar wie üblich anläßlich der Erörterung, an Deus potuerit produxisse mundum ab aeterno [1]. Diese Frage selbst sieht er als ein problema neutrum [2] an, dessen beide Seiten mit gleicher Wahrscheinlichkeit vertreten und bewiesen werden könnten. Hinsichtlich des aktuell Unendlichen ist seine Auffassung die folgende : es gibt keine aktuell unendlichen magnitudines ; und unendliche successiva sind nur in fieri möglich. Auch eine Menge kann nur in synkategorematischem Sinn unendlich sein — mit einer Ausnahme : die unendlich vielen proportionalen Teile eines Kontinuums existieren in actu : in quolibet continuo sunt infinita in actu distincta situ ab invicem ; und noch einmal : pertransita quacumque magnitudine quantumcumque parva, concedendum est, quod infinita multitudo est pertransita, quia omnis magnitudo est una multitudo infinita. Einen Unterschied zwischen actus und actus separatus macht er nicht. Es scheint vielmehr — denn er sagt ja ausdrücklich : in actu distincta situ ab invicem — daß er im Fall des Kontinuums eine eigentliche aktuell unendliche Menge hat annehmen wollen. Wie er sie sich im einzelnen gedacht hat, ist aus der kurzen Stelle nicht zu ersehen. — Zu der Frage der Größenunterschiede im Unendlichen äußert er sich negativ : ein infinitum kann nicht größer sein als ein anderes (eiusdem rationis).

Holkots Ausführungen sind nicht so sehr inhaltlich interessant — denn da bieten sie zu wenig Präzises — als aus einem andern Grunde : es findet sich nämlich kaum ein Gedanke in ihnen, der originell wäre. Man hat ihn in dieser Beziehung ganz entschieden überschätzt. Ein Vergleich mit den Autoren, die sich vor ihm zu dem Unendlichkeitsproblem geäußert haben, ergibt, daß Holkots Quaestio ein buntes Mosaik von vielerlei fremden Meinungen ist, die zudem nicht immer unter einander in Einklang stehen. Wir müssen es uns hier versagen, das Schritt für Schritt zu zeigen. Aber ein kurzer Blick in die verschiedenen Texte zeigt es ohne weiteres. Ausführlich benutzt ist vor allem Heinrich von Harclay ; aber auch sein Kritiker Wilhelm von Alnwick. Aus diesem letzteren, oder aus Harclay direkt, dürfte die Verweisung auf Grosseteste stammen, der in seinem Physikkommentar als erster Proportionen und Differenzen zwischen unendlichen Größen angenommen habe. Auch Er-

[1] Sent. II q. 2 a. 5 (Ed. Lyon 1518). [2] Vgl. oben S. 7.

innerungen an Wilhelm von Ockham lassen sich konstatieren ; und vor allem sind die Spuren Fitzralphs unverkennbar, dessen Lehre unser Autor möglicherweise nicht direkt, sondern durch Woodhams Wiedergabe gekannt hat. Holkot war also jedenfalls mit der Literatur seiner Zeit wohlvertraut [1].

Fitzralphs Auffassung des Unendlichkeitsproblems hat etwa 15 Jahre nach der Entstehung seines Sentenzenkommentars eine eingehende Widerlegung gefunden in dem Sentenzenkommentar *Gregors von Rimini* (1344). Gregor, der ein radikaler Infinitist ist, äußert sich an den üblichen Stellen zu dem Problem : im ersten Buch untersucht er, utrum Deus per suam infinitam potentiam posset producere effectum actu infinitum [2] ; und zu Beginn des zweiten Buches zunächst : utrum fuerit possibile aliquam rem aliam a Deo fuisse ab aeterno [3], und weiterhin, anläßlich des Problems der Engelbewegung : an magnitudo componitur ex indivisibilibus [4], oder mit andern Worten : ob das Kontinuum aus aktuell unendlich vielen Teilen besteht.

Das Ergebnis ist kurz gesagt dieses : Gott kann infinita in actu in jedem Sinn schaffen : unendliche magnitudines so gut wie unendliche Intensitäten, eine unendlich lange abgelaufene Zeit, die für Gregor selbstverständlich etwas aktuell Unendliches wäre, so gut wie eine multitudo actu infinita. Es gilt ganz allgemein, so stellt Gregor mit einer Spitze gegen Petrus Aureoli fest, quod non repugnant neque sunt incompossibiles actualitas et infinitas. Ja noch mehr : aktuell unendliche Mengen existieren faktisch in der Welt, denn nach Gregors Ansicht besteht jedes Kontinuum actualiter aus unendlich vielen letzten Teilen. Der Beweis dieser These erfolgt in der Auseinandersetzung mit Fitzralphs Argumenten, die eines nach dem andern fast wörtlich wiedergegeben und dann ausführlich widerlegt werden [5].

[1] Eine Abhängigkeit von Gregor von Rimini, die Duhem auf etwas komplizierte Weise annehmen wollte (Holkots Sentenzenkommentar ist zweifellos vor dem Gregors entstanden, es müßte also irgendwie eine mündliche Kommunikation der Ideen stattgefunden haben), möchten wir ausschließen. Die Ähnlichkeit der entsprechenden Texte ist nicht so groß, daß sie eine derartige Konstruktion rechtfertigen würde ; sie erklärt sich zur Genüge aus der Gemeinsamkeit der benutzten Quellen. Denn auch Gregor hat die Autoren, von denen Holkot abhängt, gut gekannt, nur macht er in anderer Weise Gebrauch von ihnen : er zitiert sie und setzt sich mit ihnen auseinander, während Holkot sie stillscheigend abschreibt.

[2] Sent. I dist. 42-44 q. 4 (Ed. Vened. 1522).

[3] Sent. II dist. 1 q. 3.

[4] Sent. II dist. 2 q. 2 a. 1.

[5] In der letztgenannten Quaestio.

In welchem Sinn Gregor das infinitum in actu verstehen will, sagt er selbst mit aller Deutlichkeit. Der Begriff Unendlich soll nicht ein tantum quod non maius, oder ein tot quod non plura ausdrücken, d. h. er soll nicht im Sinn eines Maximum gebraucht werden, sondern in der Bedeutung des Transfiniten : größer als jede vorstellbare endliche Größe oder Zahl [1]. Wie Franciscus de Marchia und abweichend von den andern Infinitisten, die diese Auffassung des aktuell Unendlichen teilten, steht Gregor auf dem Standpunkt, daß es zwischen infinita keine Größenunterschiede gibt : unendlich ist immer gleich unendlich. Dagegen soll es — und das ist ein Gedanke, der unseres Wissens zum ersten Mal bei Gregor auftaucht — im unendlich Kleinen ein maius und minus und Proportionen geben. Gregor ist einer der ganz wenigen, die auch infinitesimale Größen in actu anerkennen : das Kontinuum ist nach seiner Ansicht aufgebaut nicht aus Punkten (oder indivisibilia), die es für ihn als Anhänger Ockhams überhaupt nicht gibt, sondern aus unendlich vielen unendlich kleinen magnitudines. Und diese letzteren sollen nun, je nach den Umständen, verschieden groß sein. Wenn etwa von zwei gleich langen Linien die eine in infinitum nach der Proportion 1 : 2 geteilt wird, und die andere nach der Proportion 1 : 100, dann entstehen in beiden Fällen gleich viel Teile (denn unendlich ist ja immer gleich unendlich), aber diese infinitesimalen Teile sind hier und dort verschieden groß. Mit andern Worten : Gregor versteht das unendlich Kleine nicht, wie es sonst üblich war, im Sinn eines Minimum (quo nihil est minus), sondern faßt die unendlich kleinen magnitudines, in Analogie zu seinem Begriff des infinitum in actu, als Quanten, die kleiner sind als jedes vorstellbare endliche Quantum, die sich aber unter einander größenmäßig unterscheiden können.

Es ist nur eine Andeutung, aber man möchte beinahe sagen : wenn

[1] Gregor bildet hier einige neue Termini, um den Gegensatz des so verstandenen aktuell Unendlichen zu dem potentiell Unendlichen auszudrücken. Statt non tantum quin maius will er für das infinitum in fieri sagen : *quantocumque finito maius* und für das infinitum in actu (so wie er es versteht) : *maius quantocumque finito*. Der Sinn dieser Unterscheidung ergibt sich aus der üblichen terminologischen Festsetzung, daß durch die Stellung des exponibile ausgedrückt wird, ob es in kategorematischem oder synkategorematischem Sinn gebraucht wird. Im ersten Fall, wenn das quantocumque voransteht, hat es synkategorematische Bedeutung und ist in sensu diviso gemeint : größer als *jede beliebige* endliche Größe ; wenn es dagegen nachsteht, hat es die kategorematische Bedeutung des sensus compositus : größer als *alle* endlichen Größen. Es ist eine geschickte Formulierung, aber man darf in diesen Distinktionen nicht mehr suchen als in ihnen steckt (wie es Duhem getan hat).

Robert Grosseteste mit seiner Behauptung, daß ein unendlich Großes größer sein könne als ein anderes, den ersten Schritt auf dem Weg zur modernen Mengenlehre getan hat, so tut Gregor von Rimini mit der komplementären Annahme, daß ein unendlich Kleines kleiner sein kann als ein anderes, den ersten Schritt auf dem Weg zur Infinitesimalrechnung [1].

Richard Fitzralph — wenn wir noch einmal für einen Augenblick zu ihm zurückkehren dürfen — schließt seine Quaestio über die Ewigkeit der Welt und das Unendlichkeitsproblem mit den Worten : Nolo ulterius implicare me in hoc sophismate, quia est chaos infinitum. Mit diesem Wortspiel ist die Situation treffend charakterisiert. Die verschiedenen Deutungen des Unendlichen, die mancherlei Postulate, die mehr oder weniger a priori getroffenen Entscheidungen, die Fülle von Argumenten, von Zweifeln und Schwierigkeiten, vor allem die Antinomien des Unendlichen als solchen, machen in der Tat diesen ganzen Problemzusammenhang zu einem der schwierigsten und kompliziertesten. Nicht nur für die Scholastik. Und wir müssen billigerweise anerkennen, daß die Autoren des 14. Jahrhunderts, deren Diskussionen wir durch drei Jahrzehnte verfolgt haben, sich im Grunde in diesem Chaos nicht schlechter zurecht gefunden haben als die Philosophen anderer Jahrhunderte.

[1] Schließlich ist noch ein letzter Infinitist aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zu nennen, der etwas abseits von den übrigen steht : *Nicolaus von Autrecourt.* In seinem Traktat Exigit ordo executionis (Ed. cit. cap. II De indivisibilibus) vertritt er den Standpunkt, daß das Kontinuum aus unendlich vielen Punkten bestehe. Er hat also mindestens in diesem Fall nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die konkrete Existenz eines infinitum in actu angenommen. Extensiv unendliche Größen (magnitudines) und unendliche Intensitäten scheint er dagegen abgelehnt zu haben, auch der bloßen Möglichkeit nach. Daß er anderseits die faktische Ewigkeit der Welt behauptet hat, sagten wir schon, und ebenso, daß diese Ewigkeit ontologisch eine andere ist als die aeternitas mundi, um die es in den Diskussionen über das aktuell Unendliche ging.

# Literarische Besprechungen

## Apologetik

### Zu einer Besinnung über die « klassische Apologetik ».

Ein ansehnlicher Teil der heute erscheinenden Literatur ist Gewissenserforschung. Das Vergangene wird überprüft und vor allem gerichtet. Es gibt allerdings auch Gewissenserforschung, die nur da ist, um zu erziehen, zu heilen, aufzubauen : zugleich mit dem Gericht über das Vergangene bietet sie auch Vorsätze, Anleitung, Pläne für die Zukunft. So eine Gewissenserforschung will das Buch Levies : « *Sous les Yeux de l'Incroyant* » sein [1]. Es überprüft das Verhältnis zwischen Denken und Glauben im Leben des Christen, der sich « unter den Augen des Ungläubigen » sieht.

Das Buch hat drei Teile. Obwohl seine Einheit vielmehr im Wollen, in der beharrlichen Zielrichtung als im straff wissenschaftlichen Gedankenzusammenhang besteht — was fast immer der Fall ist bei Büchern, die wie dieses aus Vorträgen und Artikeln entstanden sind —, so ist doch im ersten Teil alles Grundlegende gesagt. Levie steht hier für zwei Wahrheiten ein : *Gründliches Denken führt zum Glauben* (bien penser pour croire) und : *Glauben führt zum gründlichen Denken* (croire pour bien penser).

Auf dem Wege des Denkens zum Glauben werden zuerst die objektiven Beweggründe der Glaubwürdigkeit überprüft (1. Kap.) und sodann der eigentliche Gang des suchenden Denkens zum Glauben hin beschrieben (2. Kap.). Es ist ein Hauptfehler der « klassischen Apologetik », daß sie die objektiven Beweggründe für die Annahme der Offenbarung nicht in der *ganzen Fülle und Einheit*, also nicht den ganzen apologetischen Wert des personhaften Christus und seiner Kirche, nicht die « Ganzheit der christlichen Tatsache » (20) auf den glaubensuchenden Geist wirken läßt, sondern sie ihm nur beschränkt, zu analytisch und vereinzelt darbietet.

Zum bessern Verständnis dieser These sei eine ihrer besten Stützen erwähnt : der *Wunderbeweis* in der Apologetik (40-49). Wenn man die physischen Wunder Jesu nicht im konkreten Lebenskreis, nicht in der Fülle der Umstände sieht, in der sie gewirkt wurden, wenn man sie nicht als einen Teil des absoluten Wunders betrachtet, das Jesus Christus selbst ist, wenn man sie nicht auch in ihrem religiösen Sinn, in ihren Motiven der barmherzigen Liebe Gottes und in Verbindung mit dem moralischen Wunder der Verbreitung des Glaubens erwägt, sondern aus unbewußtem Positivismus aus dem Zusammenhang herausreißt, sie nur in ihrer phänomenologischen Seite als Ausnahmefall im physischen Naturgeschehen betrachtet und sie allein als « den wahren, sichern, unwiderstehlichen

[1] *J. Levie* S. J., Sous les Yeux de l'Incroyant (Museum Lessianum, Section théologique, No 40), 2e edition. Paris-Bruxelles, Déclée de Brouwer. 1946, 302 pag

Beweis », als die hauptsächliche Grundlage der ganzen Apologetik gelten läßt (42), dann kann sich der ungläubige Denker angesichts dieses apologetischen Vorgehens ein falsches Postulat folgender Art stellen : « Da einerseits das physische Wunder der grundlegenden Beweis des Christentums und anderseits die Annahme des Christentums eine letztentscheidende Tat des Menschen ist, die ihn ganz in Anspruch nimmt, so muß die *Größe* und *Evidenz* des Wunders im strengen Verhältnis zu dieser letztentscheidenden Tat sein. Ich habe also das Recht, die erstaunlichsten Wunder zu erwarten. Doch ich ärgere mich darüber, daß ich gewisse Wunder nie im Christentum finde. Nie sehe ich z. B. abgeschnittene Beine, die wieder ganz werden ; nie sehe ich materielle Gegenstände, die in meiner Gegenwart geschaffen werden. Ich kann folgerichtig (wie E. Renan) verlangen, daß das physische Wunder von einem Ausschuß wissenschaftlicher Kritiker untersucht und daß Ort, Zeit, Gegenstand und Art des Wunders von ihnen vorgeschrieben werde. So lange sich diese Forderungen nicht erfüllen, solange stehe ich dem christlichen Glauben vollkommen frei gegenüber. »

Damit soll aber nicht gesagt sein, daß die Apologetik nicht mit *wissenschaftlicher Strenge* vorgehen soll. Das verlangt die Ehrfurcht vor den göttlichen Dingen. « Keine der oben erwähnten Erwägungen will irgendwie die gewissenhafteste Sorge um unerbittlichste Objektivität vermindern » (44, Anm. 2). Es heißt in einer andern Fußnote — die Fußnoten sind in dieser zweiten Auflage des Buches oft wichtiger als der Text — : « Wir sind persönlich überzeugt, daß die Argumente der klassischen Apologetik recht, stichhaltig und berechtigt (justes, solides, légitimes) sind. Unseres Erachtens aber irren sich gewisse Apologeten, wenn sie diese isolieren, vom religiösen, lehrinhaltlichen und theologischen Gesichtspunkt trennen, der doch wesentlich zu ihrer Beweiskraft beiträgt » (23). Levie tadelt nicht die Beweise der klassischen Apologetik, « die doch alle eine Rolle im Gesamtbeweis des Christentums zu spielen haben », er tadelt die « *unbewußten Postulate* », die ihr zugrunde liegen und die Auffassung der Glaubwürdigkeit bei den Studierenden verfälschen (19). Es ist ein falsches Postulat, für die Überprüfung des apologetischen Gegenstandes nur eine wesentliche Eigenschaft : die wissenschaftliche Objektivität zu verlangen und den *Einfluß der moralischen und religiösen Verfassung* des suchenden Geistes auf den apologetischen Beweis auszuschließen [1].

[1] Vgl. zum bisher dargelegten Grundgedanken auch S. 31, 54, 20 und ihren klarsten zusammenfassenden Ausdruck S. 21 : « Le christianisme est formidablement un, unifié, cohérent ; il ne devient pleinement intelligible qu'à condition d'atteindre le centre : « Le Christ total dans son Eglise », et si nous voulons que l'incroyant comprenne quelque chose de la moindre de nos preuves, il faut l'orienter dès d'abord vers ce terme, envisagé par lui au moins comme hypothèse de travail.

La preuve de la vérité du christianisme *ne s'achève pas* dans une sorte d'introduction, de préambule qui l'étudierait *du dehors*, par ce qui est étranger à sa doctrine et à sa vie intime. Elle se dégage de *toute la synthèse chrétienne*, de ce fait unique et transcendant dans l'histoire de l'humanité qu'est *le miracle du Christ dans le miracle de son Eglise*. Or, ce miracle forme un tout, admirablement

Nach den Ausführungen über die objektive « Rechtfertigung des Glaubens » wird im *zweiten Kapitel* des Buches gezeigt, welche *subjektive Haltung* der denkende Mensch haben muß, um sich zum Glauben durchzuringen. Auch hier sollen wir uns den Ungläubigen gegenwärtig denken. Seine Einstellung dem Katholiken gegenüber äußert sich gewöhnlich so : « Weil ihr Katholiken glaubt, habt ihr das freie Denken aufgegeben und auf die menschliche Vernunft verzichtet. Eure Kirche bietet euch viel ; aber eure Vernunft hat Selbstmord begangen. » Hierzu möge man auch die Ansicht erwägen, die man seit Nietzsche besonders bei der denkenden Jugend trifft : « Ich stehe vor folgender Entscheidung : wenn du den Seelenfrieden, die Ruhe, das Glück willst, dann glaube ; wenn du aber ein Jünger der Wahrheit sein willst, dann suche, kämpfe ! »

Dieser Einstellung gegenüber ist zu betonen, daß man sich grundsätzlich einer « *kühnen Aufrichtigkeit* » befleiße (75). Die beste Methode besteht nicht immer darin, gewisse Fragen, die sich im Geiste vordrängen, gewaltsam zurückzudrängen. Der Mensch ist ein Wesen, das nicht vergewaltigt, sondern erleuchtet und gebildet werden will. « Die beste Methode — die freilich tausend Formen annehmen kann — wird immer die großmütige Aufrichtigkeit sein : sich zu bemühen, in seiner Seele klar zu sehen und den nötigen Mut aufzubringen, um mehr Licht zu suchen » (71).

Diese Aufrichtigkeit verlangt freilich viel ; aber sie ist auf jeden Fall etwas Erhabenes und Erhebendes. Sie stützt sich auf die kirchliche Lehre, daß das Christentum, der Glaube, die Rechte der Vernunft durchaus voraussetzt und nachdrücklich fordert (68). Die Kirche heißt uns glauben, weil wir *sehen*, daß wir glauben sollen (68-69). Der Glaube fordert eine höchst persönliche Haltung : Meine persönliche Verantwortung kann mir niemand abnehmen. Ich soll nicht glauben, weil man immer geglaubt hat — aus Gewohnheit. Ich soll nicht glauben, weil andere glauben — aus Gemeinschaftstrieb. Ich soll nicht glauben, weil ich eine gewisse beglückende Lebenserfahrung habe — aus Gefühlserlebnis. Ich soll glauben, auch wenn ich mit gewissen starken Traditionen und persönlichen Gewohnheiten, ja mit meiner ganzen Vergangenheit brechen, einen billigen Seelenfrieden stören, heftig kämpfen und seelisch leiden muß. Es gibt eine Aufrichtigkeit des Denkens, die sich nur der *wahrgenommenen Wahrheit* (vérité perçue) unterwirft, eine Aufrichtigkeit, die nie eine Zustimmung durch minder-

homogène, dont toutes les parties sont solidaires et ne se comprennent parfaitement que dans la lumière de l'ensemble.

Dire cela, c'est dire qu'il n'y a pas d'arguments apologétiques séparés, qui soient décisifs, *la synthèse seule* faisant preuve définitive ; c'est dire qu'il n'y a pas d'apologétique entièrement distincte de la doctrine révélée, de la théologie, qu'il n'y a pas d'examen extérieur des faits historiques chrétiens totalement indépendants de l'étude de leur signification religieuse ; c'est dire enfin qu'il n'y a pas, dans la marche vers la foi, une part du chemin, l'apologétique, qu'on doit faire en rationaliste, en historien profane, décidé à n'accepter l'hypothèse chrétienne que si toutes les autres explications naturelles, vraissemblables ou simplement possibles, connues ou seulement pressenties, ont été *préalablement et définitivement écartées.* »

wertige Beweggründe bestimmen läßt, die aber Unruhe, Angst und Leiden einer *ungerechtfertigten Zustimmung vorzieht* (78). « Ich muß mir immer sagen können : Gott will aus der ganzen Aufrichtigkeit der Seele geglaubt werden » (76).

Levie weist im einzelnen auf drei Etappen hin, die der aufrichtig denkende Mensch in seinem « Gang zum Glauben » zurücklegt : zuerst überwindet er den Zweifel ; sodann befreit er sich von den Krankheiten des Denkens : Dilletantismus, unbedingter Liberalismus und Agnostizismus usw.; endlich kommt er durch den Einfluß der Gnade in das Reich des Übernatürlichen hinein und sieht ein, daß es eine Wahrheit gibt, die über seiner natürlichen Erkenntnismöglichkeit steht. Überhaupt wird hier mit der Aufrichtigkeit die sittlich-religiöse Einstellung nachdrücklich verlangt. Ja, « diese Aufrichtigkeit des Denkens ist gar nicht wahr und recht, wenn sie nicht in einer dreifachen Haltung wurzelt : im innigen Gebetsleben, im starken Wollen des sittlich Guten, in der tiefen Demut des Geistes » (76, Anm. 2). Aufrichtigkeit und organische Ganzheit des apologetischen Beweises sind die Grundideen der ersten zwei Kapitel ; sie beherrschen auch mehr oder weniger das ganze Buch.

Bisher ging es um die Wahrheit : Gründliches Denken führt zum Glauben. Das dritte Kapitel fügt nun hinzu : *Glauben führt zum gründlichen Denken.* Es ist eine verständliche Versuchung für den Glaubenden, einer irdischen Aufgabe sich zu entziehen, auf mühsame Denkarbeit zu verzichten, um ausschließlich die « Ruhe des Glaubens » zu genießen.

« Gott läßt das nicht zu. Das Christentum ist ein Sauerteig, der — freilich durch unsere persönliche Anstrengung — den menschlichen und irdischen Teig ganz durchdringen soll. Wenn das Glaubenslicht den Menschen ganz durchleuchten soll, so muß dieser mit dem vollen Einsatz seiner Erkenntniskraft mitwirken. Die Religion des Erlösers verneint nichts von dem, was der Schöpfer geschaffen hat. Das intellektuelle und moralische Gleichgewicht, das uns Christus mitgeteilt hat, ist nicht ein Gleichgewicht, das unterdrückt und vernichtet, sondern ein Gleichgewicht, das vereinigt und bereichert. Als Christen haben wir die Pflicht menschlicher, im tiefern Sinne menschlich zu sein als die andern ; als Gläubige haben wir die Aufgabe, mehr zu denken, besser zu denken als jene, die nicht glauben » (107).

Der *zweite Teil* behandelt das Verhältnis zwischen dem christlichen und dem ungläubigen Denken. Es will zeigen, wie die Wahrheit christlich zu verstehen sei und daß man den Gegner achten solle, aber auch wie alles Denken, auch das der protestantischen liberalen Exegese dadurch irrt, daß es einzelne Teilansichten als die volle Wahrheit ausgibt.

*Göttliche Wahrheit und menschliche Engstirnigkeit* ist das Thema des *letzten Teiles*. Er will dartun, wie Lehrautorität und forschende Denkarbeit, Achtung vor der Tradition und Segen des Fortschrittes, Primat der religiösen Pflicht mit weltlichen Aufgaben, Unterwerfung unter die kirchliche Autorität, und persönliches Gewissen im Christenleben fruchtbar zusammenwirken sollen und können.

Ein langer Epilog : ein gedankenvolles, schönes Bekenntnis, das vieles vorher Gesagte zusammenfaßt, schließt das Buch.

Die erste Auflage dieses wohltuenden Buches (1944), von der sich die zweite Auflage nicht wesentlich unterscheidet, wurde viel besprochen, durchwegs gut beurteilt und von einigen mit Begeisterung aufgenommen. Nur eine Kritik (in den « Collationes Brugenses » 41 (1945) 227-241, 372-388 hat das Buch scharf angegriffen und will in ihm verderbliche Thesen von verheerendem Einfluß (thèses pernicieuses — influence désastreuse) entdeckt haben. Levie vermenge u. a. Erkennen mit Lieben, Natur mit Gnade. Sein Buch gehöre überhaupt nicht unter die Augen der Gläubigen und Ungläubigen.

Das Buch Levies bietet so viel Vorzügliches, daß man ob der Freude hierüber die Kritik seiner Schwächen leicht vergessen könnte. Man kann sein unanalytisches Vorgehen, den Mangel an wissenschaftlicher Genauigkeit im Ausdruck da und dort tadelnswert finden und über einige seiner Fragen tatsächlich anderer Ansicht sein. Aber so weit gehen wie die soeben genannte Brügger Kritik, kann man nur, wenn man die Schreibweise und den Sinn des Verfassers nicht ganz erfaßt. Es ist freilich etwas Schwieriges, ein Buch richtig zu verstehen, das so manche vom (unlogischen) Leben her gestellte Fragen, die eine gründliche, allseitige, wissenschaftliche Lösung erst erwarten, einfach durch gedankliche Fassung des Erlebten zu lösen versucht [1]. Aber ein Buch ist auf jeden Fall so zu lesen wie es geschrieben ist. Levies Buch nun ist — wie so viele Bücher unserer Tage — mehr in synthetischer als in analytischer Art geschrieben. Die einzelnen Gedanken sind, bildlich gesprochen, nicht so sehr geradlinig weiter entwickelt als vielmehr kreisförmig mehr oder weniger nahe an ein Gedankenzentrum angeordnet, von dem sie zusammengehalten werden und auf das sie bezogen sind. Manche dieser Gedanken haben eine zu extreme, zu freie Fassung, wenn diese in sich betrachtet werden. Wenn man nun diese peripherischen Sätze nicht nur in sich abgesondert ins Auge faßt, wenn man überdies auch dort, wo sie verschiedene Deutungen zulassen, die dem Gedankenzentrum weniger entsprechende Deutung wählt und die so verstandenen Sätze scharf analytisch untersucht und folgerichtig in tangentialer Richtung zu Ende denkt, dann kann man leicht verheerende und häretische Thesen entdecken.

Uns scheint der Grundgedanke Levies, daß man im Denken und Glauben objektiv auf das eine Ganze sehe und subjektiv aufrichtig sein soll im wesentlichen richtig zu sein. Wie er diesen Grundgedanken im einzelnen ausdeutet, auf gewisse Gebiete anwendet, damit sind wir nicht immer einverstanden. Wir möchten hier nur einiges bemerken, das die Anwendung seiner Ganzheitseinstellung auf die Apologetik : deren Beweismittel und Wesen betrifft.

Es ist zunächst durchaus zu begrüßen, daß Levie jene Auffassung über die falsche, einseitige *Einschätzung der apologetischen Beweismittel* bekämpft, die er der « klassischen Apologetik » zuschreibt. Diese Apologetik, so eng verstanden wie hier, gab es indessen nicht so allgemein wie man nach Levie

[1] « Ce n'est donc pas un ouvrage systématique, technique, que l'on présente ici au lecteur, mais le simple exposé d'idées que l'on a vécues. »

glauben möchte [1]. Es ist wahr, « daß nicht nur gewisse äußere Zeichen, sondern das ganze Christentum einen apologetischen Wert » hat [2], daß man sich nicht nur auf gewisse, isolierte Beweismittel beschränken soll, die vom « religiösen, lehrinhaltlichen und theologischen Gesichtspunkt » absehen, sondern daß man die « Ganzheit der christlichen Tatsache » sprechen lassen soll (vgl. 20-21, 23, 48). *Wenn* aber Levie sagen will, daß es überhaupt keine einzelnen entscheidenden apologetischen Beweise geben *kann* [3], daß diese erst auf der « ganzen christlichen Synthese, bzw. aus den auf ihr beruhenden endgültigen Gesamtbeweis seine eigentliche Beweiskraft erhalten muß ; und wenn er den Satz : « ein lebendiges Licht kommt vom Innern des Glaubengegenstandes her, um die äußern Beweise zu beleuchten » (48-49), so versteht, daß der Glaube oder die Gnade nicht nur tatsächlich im Leben oft oder gar gewöhnlich die Einsicht in die Beweise erleichtert, sondern daß die Gnadenhilfe für sie grundsätzlich, in jedem Fall erforderlich ist, so geht er unseres Erachtens zu weit mit seiner Einstellung zur Synthese. Wir setzen hier freilich die allgemein angenommene Wahrheit voraus, daß der apologetische Beweis nicht das Glauben selbst zu schaffen, sondern nur die Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Glaubensgegenstandes zu verschaffen hat.

Es ist möglich, daß ein denkender Mensch, dem der Glaubensinhalt mehr oder weniger deutlich erklärt wird, durch den einen und andern starken *Einzelbeweis* zur Glaubenswürdigkeit gelangt und dann durch die Gnade Gottes glaubt. Dafür sprechen deutlich manche Tatsachen im Leben und im Evangelium, auf die wir hier nicht eingehen können. Auch die Analogie mit der Psychologie des Erkennens legt uns das nahe. Um einen Menschen zu erkennen, brauche ich nicht alle seine Wesenseigenschaften, die ihn über das Tier erheben, zu erkennen. Wenn ich mich nach einem nächtlichen Bombenangriff auf die Unglücksstätte begebe und im Dunkeln auf ein Lebewesen stoße, von dem ich wirklich nicht sagen kann, ob es ein Tier oder ein Mensch sei und ich dann anfange zu reden, worauf ich von diesem Lebewesen Antwort und gute Auskunft über das soeben Geschehene bekomme, so bin ich sicher, daß ich vor einem Menschen stehe. Die Tat-

[1] *A. Gardeil* O. P., an den Levie hier wohl auch denkt, hat zwar eine von der Theologie geschiedene, selbständige Apologetik als Wissenschaft mit eigenem Gegenstand, Prinzip und Methode befürwortet. Aber nach Gardeil gibt es auch noch eine Apologetik von der Theologie aus und er betont nicht einseitig die physischen Wunder, sondern auch nachdrücklich andere Beweismittel, z. B. das Leben der Kirche : « La vie de l'Eglise déborde en efficacité apologétique toutes les apologies ; elle n'est attachée à aucune ; elle opère par elle-même sans prédicateurs ni écrivains. Chaque jour, ici ou là nous apprenons des conversions nouvelles souvent d'esprits d'élite, produites par l'examen de cette vie merveilleuse, Crédibilité et apologétique (1928) 191. Das erinnert ja an die apologetische Auffassung von Cardinal Dechamps, dessen Einfluß auf Levie deutlich wahrnehmbar ist !

[2] In einer Antwort auf eine Kritik : Collationes Brugenses 4 (1945) 363.

[3] Oft heißt es, daß es einzelne Beweise nicht gibt (21, 48) und doch wird an einer Stelle erklärt, die Argumente der klassischen Apologetik seien stichhaltig (23).

sache, daß es so *spricht*, genügt mir als Beweis hierfür. Ich brauche nicht mehr weiter zu untersuchen, ob dieses Lebewesen frei und verantwortlich sei, ob der physiologische Aufbau seines Körpers der eines menschlichen Leibes sei usw., was doch alles dem Menschen wesentlich ist und zum synthetischen Gesamtbeweis unbedingt notwendig wäre. So kann auch, um den Nachweis für die Transzendenz des christlichen « Christentums » über andere Religionen und dessen Glaubwürdigkeit zu führen, die eine oder andere seiner « Zeichen » und Auswirkungen genügen.

Unter diesen « Zeichen » sind vor allem die *Wunder* zu verstehen. Man hat gewiß die Bedeutung des physischen Wunders gegenüber den andern apologetischen Beweismitteln öfters übertrieben. Aber man darf nicht aus Reaktion gegen diese Übertreibung es unterlassen, die besondere Bedeutung der physischen Wunder anzuerkennen. Sie sind insofern weniger bedeutend als gewisse andere apologetische Beweismittel, daß sie entweder weit in der Geschichte zurückliegen (und somit ihre Gewißheit nicht sicherer erscheint als die Gewißheit der Geschichte) oder daß sie in der Gegenwart nur von wenigen erfahren werden. Die moralischen Wunder im Leben der Kirche wirken überall und immer zahlreich auf die Menschen ein. Aber daß das physische Wunder an und für sich eine besondere apologetische Beweiskraft auf den Menschengeist ausübt, bezeugt uns ihre Wirkung auf jene, die sie persönlich erleben oder feststellen können. Zu wissen, was alles in Lourdes in dieser Hinsicht geschieht, wäre aufschlußreich [1].

Das physische Wunder ist nicht der allein ausschlaggebende apologetische Beweis ; die andern « göttlichen Tatsachen », wie z. B. die Lehre und das Leben Jesu und seiner Kirche, gehören *wesentlich* und nicht nur « zur Vollständigkeit », bloß als « pars integrans » zu den apologetischen Beweismitteln. *Wenn* aber Levie für die Notwendigkeit der « ganzen christlichen Synthese » so einsteht, daß er nur dem auf ihr beruhenden Gesamtbeweis entscheidende, eigentliche Beweiskraft zuerkennt, so scheint er tatsächlich die Bedeutung des Wunderbeweises nicht genügend einzuschätzen. Und wenn er so streng den synthetischen Gesamtbeweis fordert, so muß man sich überhaupt fragen, ob die Apologetik dann auch außerhalb einer kleinen Elite ihre Aufgabe erfüllen könne. Denn die Einsicht in diesen Beweis verlangt sehr viel [2].

Um diese kritischen Bemerkungen nicht einseitig und überhaupt alle Fragen, die von der Apologetik her an das Buch gestellt werden, richtig zu verstehen, dürfen wir nicht vergessen, welche Auffassung über das *Wesen der Apologetik* es voraussetzt. Apologetik ist hier durchwegs verstanden als Funktion oder *Aufgabe der Theologie, den Glauben zu recht-*

[1] Man erinnere sich vergleichsweise z. B. auch daran, welch außerordentlichen Einfluß jenes sichtbare Wunder auf das Denken Pascals ausübte, das er an seiner Nichte Margot feststellen konnte. *L. Brunschvicg* sagt in einer Anmerkung zum Bericht des Wunders im « Leben Bl. Pascals » von Mme G. Perrier : « Voici le récit du miracle qui a joué un rôle capital dans la vie spirituelle de Pascal . . . » *Blaise Pascal,* Pensées et opuscules, p. 17.

[2] Vgl. hiezu *Denziger,* N. 1790.

*fertigen, den Menschen zum Glauben zu führen.* Immer wieder ist die Rede vom « Gang zum Glauben », von der « Rechtfertigung des Glaubens » (marche vers la foi, justification de la foi).

Die Apologetik gehört zur *Theologie.* Das ist eine wichtige These Levies, die er mit Recht gegen die Vertreter der « klassischen Apologetik » verteidigt, die eine von der Theologie getrennte Wissenschaft mit wesentlich und ausschließlich natürlichem Gegenstand, Prinzip und Methode sein soll. Levie weist mit Recht auf die Tradition, auf die großen Apologeten, auch auf den hl. Thomas (« Summa contra Gentiles ») hin. Er hätte vielleicht den Irrtum der Gegenthese noch schärfer nachweisen können, besonders von seiner Beweisbasis aus, daß es die Apologetik nicht nur mit Ungläubigen im strengen Sinne des Wortes zu tun habe. Sie ist tatsächlich auch da wesentlich Apologetik, wo sie sich mit Juden, Protestanten und allen möglichen Häretikern, auch mit den *in guter Absicht fernstehenden* Häretikern (haeretici materiales) befaßt. Weder der Gegenstand noch das Prinzip ist in der Apologetik ausschließlich « von unten », von der Vernunft her zu verstehen. Zu natürlichen Beweismitteln soll man nach der ausdrücklichen Lehre des hl. Thomas nur Zuflucht nehmen, wenn der Gesprächspartner jede Autorität zurückweist [1].

Nach Levie ist aber Apologetik die Theologie, *insofern sie den Glauben rechtfertigt* und vorallem *zum Glauben hinführt.* Man merke sich dies wohl, wenn man sein Buch beurteilen will. Man ist noch heute nicht im klaren über das Wesen der Apologetik. Sie wird, seit einiger Zeit, immer mehr zweideutig verstanden. Die Zweideutigkeit, die wir vor Augen haben, besteht nicht so sehr darin, daß der eine unter Apologetik eine theoretische, wissenschaftliche und der andere eine praktische, angewandte Angelegenheit versteht, sondern darin, daß die einen die Apologetik auffassen als Theorie — oder auch als ihre Anwendung —, wie man die Menschen zum Glauben, zu Christus *hinführen* kann und die andern als theoretische oder auch praktische Anleitung, wie man den Glauben gegenüber den Ungläubigen oder Nicht-recht-Gläubigen (bzw. gar vor seinen eigenen Zweifeln !) *verteidigen*, bzw. rechtfertigen kann. Man gibt sich nicht genug Rechenschaft über diese Begriffsverwirrung [2]. Man kann oft beim gleichen Verfasser feststellen, wie er, wie es scheint, unbewußt Apologetik bald so, bald anders versteht. Ob eine Apologetik als theoretisch-wissenschaftlich oder als praktisch-angewandte Angelegenheit verstanden wird, das reißt das Wesen der Apologetik nicht auseinander. Es handelt sich nur um zwei Aspekte

[1] Quodlibetum IV, q. 9 a. 18 : si cum Judaeis disputatur, oportet inducere auctoritatem veteris Testamenti ... Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos ad rationens naturales confugere. »

[2] Vgl. als Beispiel hierzu : « Recherche d'une Apologétique » im 6. Heft der Jeunesse de l'Eglise : L'incroyance des Croyants, s. 37, Anm. 1 : « Il y a deux apologétiques : l'une, scientifique — celle des ouvrages et des traités — qui présente les arguments objectifs sur lesquels s'appuie, en soi, la revélation chrétienne ; l'autre, pratique, qui, éclairée par la première, s'applique, effectivement, à conduire des hommes au Christ et à Dieu. »

des einen Ganzen, die man nicht gegeneinander ausspielen soll. Es ist freilich selbstverständlich, daß man in der angewandten Apologetik genauer und eingehender sich mit den subjektiven Einstellungen, Dispositionen befassen muß. Aber die zwei Begriffe : den « *Glauben verteidigen* » und « zum Glauben hinführen » — das « Rechtfertigen des Glaubens » kann man, je nach dessen verschiedener Sinndeutung, unter den ersten oder auch den zweiten Begriff einordnen — diese verwandten, scheinbar gleichgerichteten Begriffe bestimmen das *Wesen* der Apologetik verschiedenartig. Die von ihnen geschaffene Zweideutigkeit verwirrt vielleicht mehr als man auf den ersten Blick hin annehmen mag. Es wäre für die Klarheit und Wahrheit gewiß von Vorteil, zwei diesen beiden Begriffen entsprechende Aufgaben der Theologie ausdrücklich auseinanderzuhalten und mit dem Wort Apologetik nur die Aufgabe der Glaubensverteidigung (bzw. Glaubensrechtfertigung) zu bezeichnen, für die andere Aufgabe des Hinführens zum Glauben aber einen andern Ausdruck zu gebrauchen. Apologetik entspricht denn auch seinem ursprünglich, meistgebrauchten und etymologischen Sinn dem ersten Begriff, nicht aber dem zweiten. So hätten wir in der Theologie neben der Apologetik eine Art Bekehrungslehre : gleichsam eine Lehre von der heiligen Kunst, Menschen zum Empfang des Glaubens vorzubereiten und zu führen.

In der alten kirchlichen und theologischen Tradition ging man mehr darauf aus, den Glauben gegen Außenstehende zu verteidigen als sie zum Glauben zu führen [1]. In der neuern und vor allem in der neuesten Zeit macht sich nicht zuletzt wegen dem engern Zusammenleben und dem etwas veränderten Verhältnis zu den Andersgläubigen und Ungläubigen, eine andere Einstellung immer stärker bemerkbar. Man will den Gegner des katholischen Glaubens nicht nur *bekämpfen*, sondern vielmehr *bekehren ;* man will ihn nicht *besiegen*, sondern für den Glauben *gewinnen*. Diese Einstellung hat den neuen, besprochenen Sinn in das Wort Apologetik hineingelegt.

Diese Einstellung hat auch das wohltuende Buch Levies. Sie macht manches Mißverständnis und einiges hier Gesagte verständlich. Und nur der bewertet das Buch als Ganzes richtig, der noch eine andere Einstellung hinzudenkt ; es ist der Zug nach gedanklicher Vertiefung des eigenen Glaubens : « Die Glaubenshaltung ist tief, außerordentlich vielfältig und stark einheitlich geschlossen. Das Hauptziel dieses Buches besteht nun darin, jenem, der nicht glaubt, eine Ahnung von dieser Tiefe der Glaubenshaltung aufleuchten zu lassen, dem Christen zu einer innigeren Schau in sie hinein zu verhelfen. Man hat nicht Apologetik im engern Sinne des Wortes treiben wollen ; man hat vielmehr versucht, eine Gewissenserforschung anzustellen : eine positive Gewissenserforschung, die in uns den Stolz und das Vertrauen auf unsern Glauben wecken soll ; aber auch eine

[1] Augustinus scheint beide Gesichtspunkte ins Auge gefaßt zu haben. Vgl. z. B. De Trinitate, liber XIV, C. I (*Migne*, P. L. 42, 1037) « ... huic scientiae tribuens, sed illud tantummodo quo fides saluberrima, quae ad veram beatitudinem ducit, *gignitur*, nutritur, *defenditur*, roboratur : qua scientia non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsa fide plurimum ».

negative Gewissenserforschung, die uns vor gewissen Einstellungen hüten soll, die nur schlecht mit unserm Glauben übereinstimmen und ihn in den Augen des Ungläubigen, entstellen könnten » (7).

Diese ernste, aufrüttelnde und wohlgemeinte « Gewissenserforschung » wird als Ganzes durchweg aufklärend, erfrischend und stärkend auf den Leser wirken. Sie wird dem Theoretiker der Apologetik insofern nützlich sein, als sie ihn an seine große Verantwortung vor dem denkenden, suchenden Menschen erinnert und ihn zur Strenge und Umsicht in seinem Beweisverfahren mahnt. Sie wird aber vor allem dem praktischen Apologeten im Leben, überhaupt all denen viel bieten, die mit Ungläubigen oder Andersgläubigen in Berührung kommen oder zusammenleben. Diese « Gewissenserforschung », in der der offene, aufrichtige Geist Newmans weht und die christliche Sorge um die vielen Menschen brennt, die E. Leseur ihre « lieben Ungläubigen » nannte — hat uns allen etwas zu sagen, weil wir alle mehr denn je « unter den Augen des Ungläubigen » leben und wir alle immer mehr das so heilsame Bedürfnis fühlen sollen : gründlicher und gläubiger zu denken.

Tournai (Belgien). *L. Volken* M. S.

**J. De Wolf, S. J.: La justification de la foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot** (Museum Lessianum. Section théologique, N° 42). — Bruxelles, édition Universelle. — Paris, Desclée De Brouwer. 1946, 122 pp.

Ce petit livre est ordonné à la solution d'une question précise : la théorie naguère proposée des *Yeux de la foi* peut-elle se réclamer du patronage de saint Thomas d'Aquin ? Les contributions antérieures laissaient place à une recherche de ce genre. L'auteur procède selon les trois étapes que commande son dessein : la doctrine du Père Rousselot, la doctrine de saint Thomas d'Aquin, leur comparaison. Il valait la peine de reproduire modestement et attentivement dans les deux premières parties la pensée des autres, à l'aide de textes commentés selon l'intention de leurs auteurs, pour aboutir au jugement sagace et décidé que nous lisons dans la troisième. La réponse est négative. Et le point capital est que le Père Rousselot s'écarte de saint Thomas d'Aquin en ce qui concerne le motif formel de la foi. Aucun dissentiment ne pouvait être plus grave. Il est étrange, certes, comme l'écrit le P. De W., « qu'un connaisseur de la pensée de saint Thomas aussi averti que le Père Rousselot n'ait pas été frappé par cette insistance de l'Aquinate à rattacher en dernier ressort nos adhésions de foi à la suprême et immédiate garantie de la Vérité première » (p. 98). On ne peut hésiter cependant sur le déplacement initial que subit, en passant du théologien scolastique au théologien moderne, le problème de la justification de la foi. Au fond, le Père Rousselot est resté sous l'influence des conceptions contre lesquelles il entreprend de réagir. Il ne laisse pas de rechercher du côté des motifs de crédibilité la spécification de la foi. Et entreprenant de restaurer le caractère surnaturel et libre de cette vertu à l'encontre des apologétiques rationalisantes, il ne découvre d'autre issue que de soumettre au *lumen fidei* la perception des signes. Saint Thomas met en rapport essentiel la foi avec la Vérité

première, lui assurant de ce chef une structure théologale et se donnant toute la facilité de soumettre les motifs de crédibilité à la connaissance rationnelle. Le mérite du P. De W. est d'avoir rendu manifeste ce dissentiment fondamental. Pour qui s'est une fois accordé avec la thèse thomiste établie dès l'entrée du traité dans la *Somme théologique*, l'essai du P. Rousselot, si louable soit-il en son intention, si ingénieux en sa réalisation, apparaîtra inévitablement comme manquant le but. Selon que le remarque le P. De W., la foi théologale de saint Thomas « contient déjà en germe toute la vie mystique et y tend comme à son épanouissement normal » (p. 100) ; à suivre le Père Rousselot au contraire, « notre nouvelle faculté de voir apparaît beaucoup moins comme une participation dans notre intelligence de la lumière incréée et le germe de la vision béatifique, que comme une puissance surnaturelle de discerner et d'interpréter des signes » (p. 101). La distinction du naturel et du surnaturel en matière de foi est bien plus franche chez le premier que chez le second. De même souscrivons-nous sans réserve à des conclusions comme celle-ci : pour saint Thomas, le problème de la certitude légitime de nos adhésions surnaturelles se pose « en dehors et au delà des motifs externes de crédibilité » ; il se pose pour le Père Rousselot « tout entier à partir de ces motifs mêmes » (p. 110). Pour saint Thomas encore, « les motifs de crédibilité ne fondent en rien notre foi dans ce qu'elle a de proprement théologal ; ils ne sauraient lui ajouter aucune fermeté intrinsèque. Leur unique rôle est d'appuyer le jugement qui doit nous amener tôt ou tard devant l'obligation décisive de nous livrer sans retour au Père qui nous attire » (p. 112). Ce dernier passage est accompagné d'une note excellente. Le tout décidément est de s'élever à une conception où la foi dépende en ce qu'elle a d'essentiel non des signes accréditant la révélation divine mais de la science de Dieu dont la révélation constitue la communication aux esprits créés. En rendant les motifs de crédibilité à leur nature rationnelle, on ne nie pas d'autre part que la foi du sujet n'exerce une influence sur la perception de crédibilité. L'usage de la raison, en effet, comme l'évaluation de l'efficacité des motifs sont liés chez l'homme aux dispositions où il se trouve par rapport à la foi même ; en quoi il échappe au régime contraignant qui est celui des démons. Et quelque chose est retenu par là des insistances du Père Rousselot, selon que l'auteur l'a justement remarqué (p. 115 et n. 1).

Une méthode moins attachée à la matérialité des textes eût épargné au P. De W. quelques embarras ou complications dans l'exposé de la doctrine de saint Thomas (2e partie). L'identification de l'*interior instinctus* avec le *lumen fidei* (p. 70) ainsi que la conception affective du *lumen fidei* (p. 60, p. 73) appelleraient des mises au point. Il n'y a pas lieu non plus d'être gêné par la volonté qu'introduit saint Thomas dans la foi des démons (pp. 76-77). *Sufficiens* dans le texte repris p. 72 (*IIa IIae*, q. 2, a. 9, ad 3m) doit s'entendre au sens fort ; de même le *suspicione carent* allégué p. 78 (*De ver.*, q. 14, a. 10, ad 11m). Nous n'avons trouvé ni chez Báñez ni chez Cano (auxquels renvoie la référence imprécise de p. 55, n. 3) l'identification de l'objet formel de la foi avec le *lumen fidei ;* elle eût été surprenante, à la vérité. Une mauvaise ponctuation trouble la lecture du

texte cité p. 48, l. 1 (*In Boet. de Trin.*, q. 3, a. 1, ad 4m) ; la même faute se retrouve curieusement p. 116. On a imprimé p. 48, n. 1, *hominum* pour *hominem;* un chiffre enfin est tombé p. 53, n. 1, dans la référence à Aristote, où il faut lire : 1114 a 32. Mais répétons que dans les limites du problème qu'il s'est imposé, l'auteur nous offre un travail probe et dont les conclusions emportent l'assentiment. En même temps qu'elle situe l'un des brillants essais de la théologie contemporaine par rapport à la théologie thomiste, son étude contribuera, nous le souhaitons, à rectifier certains débats en cours, au principe desquels fait défaut la nette appréhension de l'objet formel de la foi.

Fribourg. *Th. Deman*, O. P.

**O. Karrer : Kardinal Newman. Die Kirche.** 2 Bände. — Einsiedeln-Köln, Benziger. 1945-46. 424 ; 433 SS.

Das Werk erschien als 6. und 7. Band in der großen Buchreihe : Menschen der Kirche in Zeugnis und Urkunde, die Hans Urs von Balthasar im Benziger-Verlag herausgibt. Daß es ihm dabei ein Bedürfnis sein mußte, gerade Karrer für die vorliegende Neuerscheinung zu gewinnen, ist klar ; hat sich letzterer doch schon lange als bedeutender Newmanforscher ausgewiesen. So nimmt man die beiden stattlichen, technisch klassisch wirkenden Bücher mit Spannung zur Hand. Werden sie halten, was Namen und Aufmachung versprechen? Apologetik steht ja heute, im Zeitalter der « pneumatischen » Bewegungen, scheinbar nicht allzuhoch im Kurs. Und diese beiden Bücher sind Apologetik zu Gunsten der Kirche, das ist keine Frage. Zwar hat man schon etwa den 2. Band gegen den ersten ausgespielt und behauptet, nur dieser erste trage apologetischen Charakter, der zweite sei wesentlich mystisch ausgerichtet. Doch dies stimmt nicht. Die Grundtendenz ist beiderorts dieselbe. Zwar unterscheiden sich die Bücher nach der inhaltlichen Seite stark. Aber das ist durch die verschiedenen Ideenkreise bedingt, die Karrer in gewisser systematischer Folge — im Gegensatz zu Newman, dem nach Karrer Systematik nicht liegt — vor uns abrollt. Es ist ja selbstverständlich, daß Ton und Färbung ändern müssen, wenn im 1. Bande beispielshalber Fragen der kirchlich-hierarchischen Ordnung zur Diskussion stehen, im 2. aber Fragen der religiösen Innerlichkeit, der Gotteskindschaft, der Liebe. Das hindert aber nicht, daß von Anfang bis Schluß die eine große Leidenschaft durchglüht, das Ansehen der Catholica nach außen zu schützen.

Doch dies ist kein Mangel. Im Gegenteil : es ist die eigentliche, faszinierende Stärke dieses Werkes ; denn Karrer stellt hier einen Genius ins Blickfeld, dessen imponierende Gestalt auch außerhalb der eigenen Reihen zum Aufmerken zwingt. Der Herausgeber hat eine überaus glückliche Begabung. Schon *die Übertragung* ist gut. Sie läßt uns nicht nur nachfühlen, wie sehr Newman Theologe war (wobei man wohltuend empfindet, daß auch das unvollkommene dieses Genies nicht wegretouschiert wird : Begriffliche Unklarheiten da und dort und die eine oder andere Behauptung, die ins Kühne, ja Bedenkliche greift). Sie macht auch deutlich,

daß in diesem Theologen ein gottbegnadeter Künstler von seltener Sprachkraft am Werke war. — Doch dies ist alles mehr formaler Natur. Der entscheidende Wert dieser Neuerscheinung liegt m. E. *in der inhaltlichen Führung*. Karrer zwingt den Leser, Schritt für Schritt die innere Entwicklung Newmans mitzuerleben. Er schickt den beiden Büchern biographische Notizen voraus. Er schreibt theologische Einleitungen zu den einzelnen Kapiteln. Er stellt klassische Kurzkommentare zwischen die verschiedenen Abschnitte. Und dann ordnet er die Themen so, daß man in ständiger Steigerung aus den Räumen der Vernunft in die Räume der Liebe emporgezwungen wird bis zu jenem Ruhepunkt am Ende des 2. Bandes, wo die Kirche die Welt nicht mehr durch Philosophie, sondern durch apokalyptische Sehnsucht überwindet.

Vielleicht darf man behaupten, daß der Herausgeber eine zweifache apologetische Linie im Leben Newmans nachgewiesen hat. Die erste läuft mehr sachlich, die zweite mehr persönlich.

*Sachlich* neigt Newman stark zum Immanentismus, nicht, wie ihn Blondel versteht, dessen Positionen zu einem gewissen Agnostizismus führen, sondern im durchaus traditionellen Sinne, wonach objektive und subjektive Motive der Glaubwürdigkeit unterschieden werden und Newman eben mehr aus den subjektiven Motiven heraus argumentiert. Das soll aber nicht heißen, daß nun die Dinge ins Sentimentale oder Verschwommene hinaus verflüchtigt würden. Nichts lag Newman ferner ! Karrer hat es glänzend verstanden, seinen Helden wider solche Verdächtigungen zu immunisieren, indem er ihn ganz einfach als Theologen und Kirchenhistoriker von außerordentlichem Format auswies. Auf den ersten Blick scheinen einem die diesbezüglichen Epitheta ornantia vom Genius des 19. Jahrhunderts, vom säkularen Visionär, vom Pionier der Dogmengeschichte etc., die der Herausgeber in der verschwenderischen Begeisterung eines Liebenden an die Adresse des greisen Kardinals von Birmingham verstreut, etwas gar hoch gegriffen. Je mehr man sich aber der Lektüre überläßt, desto mehr gibt man dem Liebenden recht. Ja, es wäre eine Arbeit von geradezu aufreizendem Interesse, gewisse Einzelfragen von Newman weg in die theologische Gegenwart hineinzuverfolgen, das z. B., was Bd. I im 2. Kapitel über die analysis fidei gesagt wird, etwa bei Kösters nachzuprüfen, oder was im gleichen Band, Kapitel 4 Grundsätzliches über Idee und Möglichkeit einer Dogmenentwicklung steht, mit Schultes, dem anerkannten Fachmann auf diesem Gebiete, in Paralelle zu setzen. Man würde dann zur Feststellung kommen, daß Newman schon auf der theologischen Linie der Heutigen wandert. — Und kirchenhistorisch gilt dasselbe. Was z. B. in der Gegenwart an geschichtlichem Beweismaterial wider die « pneumatische Demokratie » der Liberalen kursiert, ist bei Newman bereits den Grundelementen nach formuliert. Und wenn Lortz in seiner Geschichte der Kirche die Idee des geistigen Raumes mit dem Namen Mandonnet in ursächlichen Zusammenhang bringt, dann dürfte es ihn sicher interessieren, von Karrer dahin orientiert zu werden, daß Newman schon vor Mandonnet in ähnlicher Richtung dachte.

Aber all dies stößt die obige Behauptung von der Immanenzapologetik

— immer verstanden in der angegebenen Deutung — nicht um. Es sind wirklich die raisons du coeur, die in diesem Werke in beherrschender Strahlung aufleuchten. Daß ein Genie sie erfand, schwächt ihr Licht und ihre Schönheit nicht ab. Im Gegenteil : mir will scheinen, sie erreichten gerade von dorther einen Intensitätsgrad, den man im Alltag vergeblich sucht.

Die andere apologetische Linie, die Karrer im Leben Newmans aufzeigt, verläuft mehr *persönlich.* Etwas Erschütterndes tut sich hier auf : Wir begegnen einem Manne, der auszieht, die Catholica zu besiegen. Es ist sein ausgesprochenes, intellektuelles Bedürfnis, sich in der Geschichte der Urkirche genauer umzusehen, um den Nachweis führen zu können, daß die Kirche Roms mit dieser Urkirche nicht identisch sei. Statt dessen entdeckt er das Gegenteil. Mit steigender Wucht fordert die Wahrheit seinen Geist. Und schließlich gibt er sich gefangen. Es geschieht mit bedrücktem Gemüt ; denn menschlich stößt ihn drüben so vieles ab. Und er wittert mit dem Witterungsgefühl der Begnadeten, daß nun ein Meer von Bitterkeit über ihm zusammenschlagen wird. Trotzdem : er geht. Bezwungen von jener Wahrheit, die immer die große Leidenschaft seines Lebens war. Von jener Wahrheit, die nicht bloß eine akademische Angelegenheit ist, wo der Kopf brennen und das Herz kalt sein kann, sondern die überspringt und den ganzen Menschen füllt. Schon immer hat Newman die Kirche geliebt. *Jetzt* liebt er bis zum letzten Pulsschlag seines großen Herzens die *katholische* Kirche, und zwar so, wie sie ist, nicht so, wie Fanatiker sie gerne hätten.

Man kann Karrer zu dieser Leistung nur beglückwünschen. Und man reagiert im Blick aufs Große gerne gewisse ressentiments ab, die sich vereinzelt etwa zu Worte melden möchten, so wenn manchmal etwas a priori katalogisiert wird, ohne daß durchscheint, wie die betreffenden Abschnitte unter den Generalnenner der Titelschrift einzuordnen sind (vgl. etwa Bd. I, S. 92-127 : Dispositionen des Herzens), oder wenn verschiedentlich Attaken gegen Scholastik oder scholastische Systematik gestartet werden, die die nötige Objektivität etwas vermissen lassen (Bd. I, S. 218 ! ! So sind auch Scholastiker gegen die Scholastik). Auch hätte man es dankbar empfunden, wenn bei der schon eingangs erwähnten, einen oder andern gewagten theologischen Formulierung Newman noch schärfer interpretiert und vielleicht vom Standpunkt der heutigen Theologie aus korrigiert worden wäre. Und wenn der Verfasser sich gar entschließen könnte, der kommenden 2. Auflage einen Sachindex beizugeben, dann dürfte man wohl sagen : jetzt ist die Sache perfekt.

Fribourg. *Luzius M. Simeon* O. P.

## Dogmatik

**B. Kelly C. S. Sp. : The Seven Gifts of the Holy Ghost.** — London, Sheed & Ward, 1941. XI-134 SS.

**B. Kelly C. S. Sp. : Thy Kingdom Come.** A synthesis of the principles and practices of the spiritual life. — London, Burns, Oates and Washbourne, 1943. 248 SS.

**B. Kelly C. S. Sp. : The Sacraments in daily Life.** — London, Burns, Oates and Washbourne, 1945. VIII-218 SS.

Die drei vorliegenden Bücher aus der Feder des jungen Freiburger Doktors P. Kelly wollen keineswegs spekulative Traktate sein, sondern in lesbarer und leicht verständlicher Sprache die Lehre des hl. Thomas, vor allem in bezug auf das geistliche Leben, der englischsprechenden Welt zugänglich machen. Sie sind mehr aszetische Studien, ohne der sogenannten « frommen » Literatur anzugehören. Der Verfasser will zeigen, daß das ganze geistliche christliche Leben auf fester dogmatischer Basis aufgebaut ist. Und dies gelingt ihm im großen und ganzen. Die Bücher werden sicher vielen für das geistliche Leben von großem Nutzen sein.

Im ersten Buch, The Seven Gifts, gibt der Verf. die ganze Lehre des hl. Thomas über die Gaben des Heiligen Geistes wieder. Er nimmt ohne Zögern alle traditionellen Thesen an : die Gaben seien spezifisch verschieden von den Tugenden ; sie seien selbständige operative Gehaben (habitus). Im ersten Teil betont er diese allgemeine Lehre über die Gaben und sucht besonders die Notwendigkeit und die Existenz der Gaben klar zu machen. Im zweiten Teil erklärt er die einzelnen Gaben und bringt zum Schluß ein Wort über die Seligkeiten. Nur eines möchte ich betonen, daß nämlich alle Gaben affektiv sind, nicht allein die Gabe der Weisheit, und engstens verbunden sind mit der übernatürlichen Liebe, von ihr abhangen ; sie lassen sich von ihr nicht trennen ; sie finden alle in ihr ihre letzte Erklärung. Dies scheint der Verf. zu vergessen.

Das zweite Buch, Thy Kingdom Come, will zeigen, wie das christliche Leben ein Leben im Reiche Gottes ist, ein neues Leben, dem Menschen durch Christus mitgeteilt. Der Verf. will die Konstitution dieses Reiches aufzeigen und dazu bringt er fast die ganze Theologie zur Sprache : die Schöpfung, die Engel, die Menschwerdung Christi und die Rettung der Menschen. Viel Schönes wird da über das Königtum Christi ausgeführt. Vieles aber hätte kürzer gefaßt werden können, und damit hätte das ganze Buch an Klarheit gewonnen. Die äußere Aufmachung hat unter den Kriegsverhältnissen und dem Papiermangel natürlich gelitten.

Das dritte Buch, The Sacraments in daily Life, ist bei weitem das beste aus der Feder des Verfassers. Darin bringt er die ganze Theologie von den Sakramenten. Er zeigt zuerst, wie die Sakramente bestimmt sind, uns mit Gott zu vereinigen, und dann woher sie diese übernatürliche Kraft

haben. Man findet darin die großen thomistischen Thesen vorausgesetzt und vertreten. Im zweiten Teil erklärt er den Sinn der einzelnen Sakramente und gibt jedem Sakramente seinen bestimmten Platz im täglichen Leben des Christen. Ein Kapitel bringt Schönes über die heilige Jungfrau als Königin derSakramente, d. h. als Mittlerin aller Gnaden. Die äußere Aufmachung des Buches ist vorzüglich.

Tallaght. *C. Williams* O. P.

## Heilige Schrift

**M. Schumpp O. P.: Das Buch Ezechiel,** übersetzt und erklärt (Herders Bibelkommentar : Die Heilige Schrift für's Leben erklärt, Band X, 1). — Freiburg i. Br., Herder. 1942. VIII-236 SS.

Dieser in friedensmäßiger Ausstattung erschienene Band bedeutet einen wertvollen Beitrag zu Herders Bibelkommentar, der in dieser Zeit doppelt freudig begrüßt werden wird. Meinrad Schumpp, der die Übersetzung und Erklärung geliefert hat, zeigt von der ersten bis zur letzten Zeile, daß er seiner Aufgabe nicht nur gewachsen war, sondern sie auch mit großer Liebe und tiefer Versenkung in die Gedankenwelt und Eigenart des Propheten gelöst hat. Wie viele andere hl. Schriftsteller, hat auch Ezechiel in neuerer Zeit herbe Kritik erfahren. Radikale scheuten sich nicht, ihn als einen anormalen, psychisch kranken Menschen hinzustellen. Er sei, so heißt es, der Katalepsie unterworfen gewesen und habe zeitweise an Alalie und anderen Lähmungserscheinungen gelitten. Man stempelte ihn zu einer hesteropathischen Persönlichkeit und wollte parapsychologische Tatsachen bei ihm feststellen. Gemäßigtere hielten sich berechtigt, ihm eine Vorliebe für das Groteske und Bizarre zuzuschreiben und ihn einer Sucht, alles ins Maßlose zu übersteigern, zu beschuldigen. Dem gegenüber stellt Verf. fest, daß Ezechiel kein Mensch mit zwei Seelen in der Brust gewesen, daß er vielmehr eine einheitlich klare, eigengestaltete Persönlichkeit war. Er tritt uns entgegen als ein körperlich und seelisch gesunder Mensch, freilich als ein Verstandesmensch, der sich nicht von Gefühlen und Stimmungen des Augenblickes leiten läßt, sondern alles nüchtern abwägt und die Ereignisse in Ruhe überdenkt, der seine Mitmenschen mehr überzeugen als begeistern will, der sich ergeht in schematischen Darlegungen und die Herrlichkeit des neuen Jerusalem durch genaueste Maßangaben verständlich zu machen trachtet. Aber in dem kühlen Verstandesmenschen wohnt eine starke Seele, in deren Grund gewaltige Leidenschaften brennen. Wenn diese emporsteigen, dann wirkt seine Erscheinung überwältigend, und seine Rede steigt zu den höchsten Höhen auf. Die Leidenschaft aller Leidenschaften in ihm aber ist sein Eifer für Gottes Größe und Heiligkeit, und infolgedessen für die Reinheit und Bundestreue des auserwählten Volkes. Von diesem Eifer erfaßt, wird der sonst so ruhige Mann lebendig, ja feurig, er schilt und droht und zürnt; aber er kann auch trösten und mit Hoffnung erfüllen ; er ist ein wahrer Prophet des Herrn. Durch eine der großartigsten Gotteserscheinungen,

den Gotteswagen, zum Prophetenamt berufen und wiederholt durch dieselbe Erscheinung darin bestärkt, vermochte Ezechiel seine schwere Aufgabe meisterhaft zu lösen. Er sollte dem in der Gefangenschaft lebenden Volke Buße predigen und es so sittlich umgestalten, und zwar vor der Zerstörung Jerusalems, als sie in Stolz und eitlen Hoffnungen dahinlebten, durch Drohungen, die er ausführte in symbolischen Handlungen : Darstellung der Belagerung Jerusalems, Abscheeren und Zerstreuen der Haare, und durch kraftvolle Reden : Das Ende kommt ; nachher durch Tröstungen und Verheißungen, deren er sich in ähnlicher Weise : Zweistäbe, Hirt und Herde, Tempelquelle, entledigt. Mehr als 20 Jahre hat Ezechiel unter den Gefangenen gearbeitet und nicht ohne Erfolg.

Verf. zeigt, daß die Drohreden, von denen man neuestens annahm, sie seien in Palästina gehalten, wohl an den Fluß Kebar passen. Er versteht es auch vorzüglich, manche der uns befremdend anmutenden symbolischen Handlungen so zu erklären, daß der Leser ihnen Verständnis abgewinnt. Er steht in der Frage, ob Ezechiel selbst das Buch zusammengestellt habe, was neuestens arg in Zweifel gezogen wird, zur traditionellen Ansicht. Desgleichen behandelt er den überlieferten Text mit größter Schonung und zeigt, daß, wenige Stellen ausgenommen, eine Korrektur nicht nötig ist. Ein Meisterwerk schonender Kritik stellt der Kommentar zu Kap. 10 dar. Vielleicht hätte zu v. 7 noch kräftiger unterstrichen werden können, daß die Wirkung, die der Leser vom Brande Jerusalems erhält, größer ist, wo er nur den Engel die Kohlen nehmen sieht, die ausgestreut werden sollen, als wenn der Prophet über den Brand selbst viele Worte gemacht hätte. Zudem war dieser Verlust für ihn, den Eifer für die Ehre Gottes, klein im Verhältnis dazu, daß Jahwe fortging. Das Buch wirkt wie eine lebendige Glaubenserneuerung ; es gibt eine große seelische Beruhigung und bietet eine frohe Ausschau in eine glückliche Zukunft.

Trills. *H. Wilms* O. P.

**O. Hophan : Die Apostel.** — Luzern, Räber. 1946. 432 SS.

Gesamtdarstellungen über die zwölf Apostel besitzen wir nur sehr wenige. Die kanonische « *Apostelgeschichte* » berichtet bekanntlich nicht über *die* Taten und Schicksale *der* Apostel, sondern bloß *einiges* von der Wirksamkeit *einiger* Apostel : der bestbezeugte Titel dieses Buches ist denn auch nicht « Αἱ πράξεις τῶν Ἀποστόλων », sondern « Πράξεις Ἀποστόλων ». Im ersten Teil steht der Apostelfürst Petrus entschieden im Vordergrund, der zweite Teil beschäftigt sich so ziemlich ausschließlich mit der überragenden Figur des großen Heidenapostels Paulus, was freilich um so begreiflicher erscheint, wenn man bedenkt, daß der hl. Lukas, der Verfasser des Buches, den hl. Paulus auf mehreren seiner Reisen begleitet hat. Dazu kommt noch, daß wir über die Persönlichkeit und die Tätigkeit des hl. Paulus manches aus seinen auf uns gekommenen Briefen erfahren. So ist es nicht zu verwundern, daß unter den Aposteln des Heilandes gerade dieser « Imperialist Gottes », obwohl er nicht zu den ursprünglichen Jüngern des Herrn gehört hat, doch in der *Literatur* von alters her einen Platz behauptet, wie

kein sonstiger Apostel. Bis auf den heutigen Tag erscheinen immer wieder neue Paulusbiographien und es werden wohl immer wieder neue erscheinen bis ans Ende der Zeiten. Demgegenüber muß sich der hl. Petrus in der Literatur mit einem zweiten Platz begnügen. Immerhin ist auch er verhältnismäßig noch gut gestellt. Und zwar nicht nur seines Primates wegen, das ihm beim katholischen Schriftsteller von vornherein eine privilegierte Stellung sichert, sondern auch, weil seine etwas derbe und doch so treuherzige Persönlichkeit uns aus den vier Evangelien schärfer umrissen entgegentritt als die der anderen Mitglieder des Zwölferkollegiums. Weiter auch, weil er als Inhaber des « leeren Stuhles » die Hauptperson im ersten Teil der kanonischen Apostelgeschichte ist. Und schließlich noch wegen seiner beiden Sendschreiben, die unter die kanonischen Schriften des Neuen Testamentes Aufnahme gefunden haben. In diesem Zusammenhang möchten wir hinweisen auf eine großartige, zweibändige Petrusbiographie von der Hand des Konvertiten *Peter Schindler*. Bisher liegt sie nur in dänischer Sprache vor, aber hoffentlich wird sie in nicht allzulanger Zeit in deutscher Übersetzung für weitere Leserkreise zugänglich gemacht werden können. Die dritte Stelle in der Literatur dürfte vom Apostel Johannes eingenommen werden. Er hat den Vorteil, zugleich zu den Evangelisten zu gehören. Und wenn er diesen Vorzug auch mit dem hl. Matthäus teilen muß, so hat ihm doch die anerkannte Sonderstellung seines Evangeliums unter den kanonischen Evangelien von altersher ein ganz eigenes Interesse gesichert. In der Evangeliengeschichte gehört Johannes mit seinem Bruder Jakobus (dem « Älteren ») und dem hl. Petrus zu den « Großen Drei », die im engeren Jüngerkreise des Herrn noch eigens hervorragen. Und sogar unter diesen drei ist Johannes im besonderen der Jünger, « den der Herr lieb hatte ». In der Sammlung der apostolischen Sendschreiben ist er mit drei kanonischen Briefen vertreten. Und schließlich gibt es noch das unendlich geheimnisvolle Buch der Apokalypse, das nunmehr schon fast während zwei Jahrtausenden die Geister immer wieder beschäftigt hat ... Diese drei also, Paulus, Petrus und Johannes, liefern für einen Biographen nicht nur anziehenden, sondern auch hinreichenden Stoff.

Von den übrigen Mitgliedern des Apostelkollegiums ist aber enttäuschend wenig mit Sicherheit bekannt. Am besten steht es noch mit Jakobus dem « Jüngeren », dem « Bruder des Herrn », und mit Judas Thaddäus, von denen je ein Sendschreiben in die neutestamentliche Sammlung der Apostelbriefe aufgenommen wurde. Was wissen wir aber Sicheres von den andern ? Es ist so wenig, daß man schon früh das Bedürfnis gespürt hat, der Geschichte mit Legenden nachzuhelfen.

Wo es mit unseren historischen Kenntnissen um die Apostel so dürftig bestellt ist, erscheint es als ein Wagnis, das heilige Zwölferkollegium zum Gegenstand eines Buches zu wählen, das gut 400 Seiten umfaßt, auch wenn man die eigentliche Apostelgeschichte einrahmt mit einem Kapitel über Christus, den « Meister », und über die heilige Jungfrau Maria, die « Königin der Apostel », und den Stoff dadurch noch etwas zu strecken versucht, daß man außer Mathias und Paulus die Evangelisten Markus und Lukas noch mit hineinnimmt. Pater Hophan hat aber dieses Kunst-

stück in sehr befriedigender Weise fertig gebracht, hauptsächlich indem er für jeden einzelnen Apostel zunächst jede einzelne Stelle aus den kanonischen Schriften des Neuen Testamentes, die für seine Person oder sein Wirken nur irgendwie in Betracht kommt, auf das sorgfältigste auswertet. Nichts ist ihm entgangen, weder aus den vier Evangelien noch aus der Apostelgeschichte noch aus den Apostelbriefen. Von überall her hat er seine Goldkörner — auch kleine und allerkleinste — gesammelt. Er bemüht sich, jedes noch so kleine Scherflein der kanonischen Überlieferung ins rechte Licht zu rücken und beleuchtet es mit anschaulichem Erzählerstil. Da gibt es gar köstliche Einzelheiten. So z. B. schon im Vorwort, wo der Verfasser sich Rechenschaft gibt von seiner « schönen, wichtigen, aber auch etwas schwierigen Aufgabe ». Woher kommt es eigentlich, daß wir von den Aposteln des Herrn verhältnismäßig so wenig gesichertes Wissen besitzen ? Und P. Hophan antwortet : *Die Apostel kündeten Christus, nicht sich selber!* Von ihnen ist darum in den Heiligen Schriften nur wie nebenbei, oft, aber immer im Zusammenhang mit Christus die Rede ... Solche feinsinnige Bemerkungen, die dem aufmerksamen Leser reichlich Stoff zum Nachdenken bieten, finden sich hier und dort und überall in diesem Buche verstreut. Man findet sie sogar in der Lebensbeschreibung des Judas Iskarioth : *Keiner wird auf einmal weder ein Vertrauter noch ein Verräter Jesu* (S. 260). Lukas bemerkt ausdrücklich : « Judas ging voraus. » *Einem Apostel, der zum Apostaten geworden ist, genügt es ja nicht, nur im Haufen mitzulaufen* (S. 267).

Von seiner Arbeitsweise sagt der Verfasser selbst folgendes : Sein Buch will die Persönlichkeit eines jeden dieser so verschiedenen, uns in ihrer Mehrheit unbekannten Apostel lebendig und plastisch aufbauen, vorab aus den mehr oder weniger zahlreichen Mosaiksteinchen der Heiligen Schrift selber. Bei aller Verhaltenheit der biblischen Berichte fallen doch über die meisten von ihnen wohl einige Worte, die bei genauem Hinhorchen oft mehr aussagen, als beim ersten Hören vermutet wurde. Auch bieten der ganze Raum des Neuen Testamentes, die Umwelt der Apostel und die Tradition einen Rahmen auch für das bescheidenste Apostelbild. Die Lücken, die bei einzelnen Aposteln trotzdem verblieben, suchte der Verfasser auszufüllen, vom literarischen Recht Gebrauch machend, hier dem eigenen Ahnen folgen zu dürfen. Doch hielten sich auch solche Schilderungen gewissenhaft in der Hörweite der geschichtlichen, vor allem der heiligen Urkunden. Die Apokryphen wurden im Interesse der Vollständigkeit *zwar angeführt, aber nicht ausgeführt.* Das Werk möchte über bloße Belehrung hinaus zur Erbauung emporführen. Darum werden sowohl die Persönlichkeit wie die Predigt der Apostel auch in ihrer unmittelbaren Bedeutung für das praktische Christentum aufgezeigt, nicht in langatmiger Moral, sondern in kurzgefaßten Hinweisen auf unsere Zeit und unser Leben.

Wir haben allen Grund anzunehmen, daß das Apostelbuch des P. Hophan diesen Zweck auch wirklich erreichen wird.

Freiburg. *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

**H. Höpfl O. S. B. : Introductio specialis in Vetus Testamentum.** Editio quinta ex integro retractata, quam curaverunt **A. Miller** et **A. Metzinger O. S. B.** — Romae, Ed. Comm. A. Arnodo. 1946.

Das seit vielen Jahren beim Unterricht bewährte « *Compendium* » des österreichischen Benediktiners P. Hildebrand Höpfl, der seinerzeit in Rom als Professor der Bibelexegese am Anselmianum und als Konsultor der päpstlichen Bibelkommission tätig war, hat mit dieser Neuausgabe seine fünfte Auflage erreicht. Anfangs bestand es aus drei recht bescheidenen Bändchen, aber mit der Zeit ist es so sehr in die Breite gewachsen, daß der vorliegende Band, der sich mit den Büchern des Alten Testamentes befaßt, für sich allein schon fast 600 Seiten aufweist. Der bekannte Alttestamentler des Anselmianums *P. Athanasius Miller* und sein jüngerer Kollege *P. Adalbert Metzinger* haben keine Mühe gescheut, das ganze Buch für die neue Auflage sorgfältig durchzuarbeiten.

Es ist ja selbstverständlich, daß das Compendium dem Laufe der Zeit wiederholt angepaßt werden mußte. Wurden doch seit der Erstausgabe mehrere wichtige archäologische Entdeckungen gemacht und neue Weisungen für das Bibelstudium in der katholischen Kirche von seiten des kirchlichen Lehramtes ausgegeben. Auch hat die Forschungsarbeit der Bibelgelehrten zu neuen Einsichten oder doch zu neuen Hypothesen auf verschiedenen Einzelgebieten geführt. Und das alles mußte natürlich in den neueren Auflagen des Compendiums seinen Niederschlag oder doch seinen Widerhall finden. Man vergleiche z. B. die Abschnitte über das Hohe Lied und über das Buch Tobias in den verschiedenen Ausgaben des Compendiums, und man wird sehen, daß die Neubearbeiter den Fortschritt der Forschung gewissenhaft verbucht haben.

Namentlich auch in der Bibliographie war bei jeder neuen Ausgabe manches nachzutragen. Die Bearbeiter dieser Ausgabe haben auch in dieser Hinsicht das Mögliche getan unter den sehr schwierigen Verhältnissen, welche Kriegszeit und Nachkriegszeit unvermeidlich mit sich brachten. Um ihre Literaturangaben gerecht zu beurteilen, muß man in Betracht ziehen, daß ein Teil des Manuskriptes schon im Jahre 1942 abgeschlossen vorlag. Nachträglich wurde dann die Literatur bis zum Jahre 1944 einschließlich noch verzeichnet. Aber der Krieg ging erst 1945 zu Ende und das eine oder andere dürfte wohl mit zuviel Verspätung zur Kenntnis der Bearbeiter gelangt sein, als daß es noch Aufnahme hätte finden können. So sind nun z. B. die Literaturangaben über die Lakischbriefe wohl etwas dürftig ausgefallen. Beim Abschnitt über die Psalmen war wohl keine Gelegenheit mehr, etwas über die erst 1945 erschienene neue römische Übersetzung einzuschalten. Übrigens könnte eine einigermaßen eingehende Würdigung dieser Übersetzung mit den nötigen Literaturangaben vielleicht auch wohl besser im Bande der « Introductio Generalis », im Abschnitte über die Bibelübersetzungen, untergebracht werden.

Sonst sind die Literaturangaben im allgemeinen reichhaltig ; einige werden wohl meinen : fast *zu* reichhaltig. Für die meisten Benützer des Compendiums wäre vielleicht eine geschickte *Auswahl* vorzuziehen. Für

eine möglichst vollständige Liste der Kommentatoren zu einem Buche, wie etwa die Klagelieder oder den Propheten Sophonias, haben unsere Theologiestudenten weder Verständnis noch Verwendung, und der Spezialist wird, im gegebenen Falle, von eigenen bibliographischen Nachforschungen doch wohl nicht Abstand nehmen können. Hält man aber auf Vollständigkeit, dann ist wiederum nicht gut einzusehen, weshalb man hier die jüdischen Kommentatoren des Mittelalters prinzipiell ausgeschaltet hat. Die christlich-orientalischen werden, wie mir scheinen will, etwas ungleichmäßig berücksichtigt. So fanden wir von den Armeniern den Kommentar des Nersês Lambronaçi zum Prediger und zu den Zwölf Propheten angeführt, nicht aber die von N. Akinean herausgegebenen Fragen und Antworten zur Genesis des Ełišê Vardapet, noch den Kommentar des Vardan Arewelçi zu den Psalmen, noch den des Grigor Narekaçi zum Hohen Lied.

Die Bearbeiter heben in ihrer Vorrede mit vollstem Recht hervor, daß sie sich bestrebt haben, dem Geiste des ursprünglichen Verfassers treu zu bleiben, nicht zuletzt auch darin, daß sie der Kirchenlehre und den vom kirchlichen Lehramte gegebenen Weisungen getreueste Folgschaft leisteten. Die einschlägigen Dokumente und die Entscheidungen der Bibelkommission werden gewissenhaft angeführt. Es ist schade, daß die Herausgeber offenbar keine Gelegenheit mehr gefunden haben, die wichtige Enzyklika « Divino afflante Spiritu » (30. September 1943) zu erwähnen, was aber in der nächsten Ausgabe der « Introductio Generalis » leicht nachzuholen ist.

Eine glückliche Neuerung, welche zudem auch dem Geiste dieser Enzyklika völlig entspricht, besteht darin, daß die Bearbeiter sich bemüht haben, dem religiösen Inhalte und dem Lehrgehalte der einzelnen Bücher mehr Aufmerksamkeit zu widmen, als dies in den bisherigen Ausgaben geschehen war.

Am Schlusse des Bandes haben auch die chronologischen Übersichtstabellen eine Revision und eine Erweiterung erfahren. König Hammurapi wird dabei nach W. F. Albright auf 1800-1760 vor Christus angesetzt. Nach den neuesten Berechnungen wird man aber wohl noch tiefer hinuntergehen müssen. Zwar sind die Mari-Urkunden noch nicht alle veröffentlicht und für die Chronologie des alten Orients erst zum Teil ausgewertet. Aber nach unseren jetzigen Kenntnissen dürfte doch die Berechnung von Cornelius und Weidner, nach denen Hammurapis Regierungszeit auf 1728-1686 vor Christi Geburt angesetzt wird, bereits die größere Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen. Nach vorläufigen Berechnungen über die Regierungsperiode der Monarchen des hethitischen Mittelreiches, wurde der hethitische König Tudḫaliaš I neulich von F. M. Th. Böhl[1] um etwa 1720-1690 vor Chr. angesetzt. Sollte er der biblische Tid'al, « König der Völker » gewesen sein, dann war er nach Genesis XIV ein Zeitgenosse des daselbst erwähnten Königs Amraphel von Sin'ar und damit auch des Aryok von Ellasar (= Rim-Sin von Larsa ?). Freilich, ob der biblische Amraphel letzten Endes wirklich identisch ist mit Hammurapi, ist und bleibt bisher noch immer etwas unsicher. Neuerdings hat man auch gegen die Identifikation seines Landes Sin'ar mit Babylonien Zweifel erhoben[2]. Sollte es

[1] Vgl. *Bibliotheca Orientalis*, 1945 (II), S. 55-56. [2] *Böhl*, l. c.

sich aber eines Tages doch einwandfrei feststellen lassen, daß der Erzvater Abraham ein Zeitgenosse gewesen ist mehrerer Könige, die um 1700 vor Chr. regiert haben, dann ergäbe das interessante Folgerungen für die Chronologie nicht nur der Patriarchenzeit, sondern auch des Aufenthaltes der Hebräer in Ägypten, des Auszuges, der Richterzeit, kurzum für die der gesamten vormonarchischen Periode der biblischen Geschichte.

Wir sind überzeugt, daß auch diese Neubearbeitung des Compendiums seinen Weg finden und seinen Nutzen stiften wird, und daß auch diese fünfte Auflage des alttestamentlichen Bandes das Ihrige dazu beitragen wird, die Liebe unserer Jungtheologen für das Studium der heiligen Bücher zu vertiefen, ihre Kenntnisse vom Alten Testament zu vergrößern, und wir hoffen, daß es sie dazu anleiten wird, bei ihrer künftigen priesterlichen Tätigkeit die Bücher des Alten Bundes mehr und gründlicher zu verwerten bei der Predigt und im Unterricht! *M. A. v. d. Oudenrijn* O. P.

## Soziologie

**J. Haesaert : Essai de Sociologie et Notes doctrinales conjointes.** — Bruxelles, Les Editions Lumière, s. d. 420 pp.

Wie jede Realität, so kann auch die Gesellschaft Gegenstand einer rein beschreibenden und vergleichenden Wissenschaft sein. Doch da die Gesellschaft ein vom Menschen ins Dasein zu Setzendes ist, ist eine so geartete Erkenntnis derselben sehr unvollkommen und verlangt gewissermaßen durch eine philosophische, d. h. praktisch-normative Betrachtung vervollständigt und ergänzt zu werden. Da diese Weiterführung des positiv empirischen Wissens durch ein normatives so natürlich ist und vom Gegenstande selbst gefordert wird, besteht die Gefahr, daß ein sich Beschränken auf den rein positiven Teil sehr leicht in eine oberflächliche, nicht ungefährliche Spielerei ausartet. Dieser Gefahr ist H. nicht entgangen. Sein Buch ist ein Versuch, der als solcher gewiß allen Lobes würdig ist, die zahlreichen von der empirischen Soziologie gesammelten Erkenntnisse zusammenzufassen und neu zu ordnen. In der Einteilung des Stoffes hält er sich an das in der physikalischen Schule gebräuchliche Schema einer gesellschaftlichen Statik, Dynamik und Mechanik.

Daß die Ausarbeitung der einzelnen Teile unzuverlässig ist, haben wir bereits angedeutet und möchten es durch ein bezeichnendes Beispiel bekräftigen : S. 66-67 handelt der Autor über das Schamgefühl. Dieses wird als eine vernunft- und naturwidrige Erscheinung abgetan (un sentiment si contraire à la nature comme à la raison) ; Römern und Griechen sowie den Naturvölkern unbekannt, soll es in Europa eigentlich erst seit dem 18. Jahrhundert als Frucht der Städtekultur sich eingebürgert haben (la plupart des sauvages n'en ont cure. La Grèce, Rome et le moyen âge, du moins pour ce qui est de la foule, l'ignorèrent ... La pudeur ne se développe, en Europe, qu'au XVIII siècle et ne s'y épanouit pleinement qu'avec la culture urbaine).

Hätte H. bei Ottmar Dittrich, Geschichte der Ethik, I-II, nachgese-

hen, würde er über das Schamgefühl bei Römern und Griechen eines Besseren belehrt worden sein. Was insbesondere die Römer anbetrifft, so werden sie von L. Friedlaender, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, 9. Aufl., 1919-1921, wenn er auch manch Unerbauliches über sie berichten muß, doch keineswegs als eine schamlose Gesellschaft geschildert. Über den angeblichen Mangel des Schamgefühls bei den Naturvölkern schreibt Buschan in A. Moll, Handbuch der Sexualwissenschaften, 1926, S. 303-304 : « Von ihnen wird die Nacktheit als etwas ganz Natürliches angesehen, deren sie sich nicht zu schämen oder die sie nicht zu verbergen brauchen ; in einem Unverhülltsein des Körpers liegt für sie nichts sinnlich Erregendes, nichts Anstößiges. Daher treffen wir bei vielen Stämmen, trotz ihrer Nacktheit, geradezu ein übertriebenes Schamgefühl an ; H. Ellis (Das Geschlechtsgefühl. Eine biologische Studie, 2. Aufl., Würzburg 1909) führt zum Beweise dessen zahlreiche Beispiele aus dem Altertum wie auch aus der Neuzeit an. » Ähnliche Urteile finden sich bei anderen Berufsethnologen wie Ratzel F., Völkerkunde, 2. Aufl., 1894-1895 ; Peschel O., Völkerkunde, 7. Aufl., 1897. Diese Autoren hätten den von H. zitierten Deniker sehr vorteilhaft ergänzen können und dürfen wohl nicht angeklagt werden, ihr wissenschaftliches Arbeiten sei durch apologetische Voreingenommenheit getrübt, ein Vorwurf, der gegen die Wiener Schule von P. W. Schmidt S. V. D. in einem anderen Zusammenhang erhoben wird (S. 82). Was die Naturwidrigkeit des Schamgefühls anbetrifft, darüber hat Muncker, Die psychologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre, 1934, S. 290-299, ein aufschlußreiches Kapitel, das H. unbedingt hätte beherzigen müssen.

In demselben Passus stellt H. fest, daß, seitdem sich dieses unselige Gefühl eingebürgert hat, die Gesellschaft streng gegen die öffentlichen Beleidigungen des Schamgefühls reagiert, obschon sie ja dadurch gar keinen Schaden erleide (Depuis, la société réagit avec force contre les atteintes qui y sont portées, bien qu'elle n'en éprouve aucun dommage). Es gehört eine gewisse Dreistigkeit dazu, zu behaupten, die Gesellschaft erleide durch das Schwinden des Schamgefühls keinen Schaden, nachdem feststeht, um nur ein Beispiel anzuführen, daß sexuelle Schamlosigkeiten ein Anzeichen sind für Degeneration und Geisteskrankheit.

Doch lassen wir diese Polemik mit der Bemerkung, daß ein Kapitel wie das von uns besprochene schon gar nichts Wissenschaftliches mehr an sich hat. Leider muß ich hinzufügen, daß das ganze Buch mit demselben unverantwortlichen Leichtsinn geschrieben ist. Ab und zu werden auch Böcke kleineren Formates geschossen, wie z. B. S. 18, Fußnote 2, wo Rassen und Völkerschaften miteinander verwechselt werden. Einem Buche, das über ein so weites Wissensgebiet sich verbreitet und eine so reiche Literatur, wenngleich auf eine etwas tendenziöse Art und Weise, heranzieht, hätte unbedingt ein Namen- und Sachregister beigegeben werden müssen.

Über solche Mängel kann natürlich auch eine schöne, fließende, ja fast blendende Sprache nicht hinwegtäuschen. Im Gegenteil, man wäre ihretwegen fast versucht, das Buch kurzerhand dem Bereich der schönen Literatur zuzuweisen.

Rom, S. Anselmo. *L. Thiry* O. S. B.

## Geschichte des Thomismus

**J. P. Mullally A. M. : The Summulae Logicales of Peter of Spain** (Publications in Medieval Studies, The University of Notre Dame, ed. Philip S. Moore, C. S. C.). — Notre Dame, Indiana. 1945. CIV-172 SS.

Das vorliegende Werk ist *nicht* eine Ausgabe der Summulae, sondern eine eingehende Monographie über Petrus Hispanus und sein berühmtes Handbuch (S. IX-CIV), nebst einem « praktischen » Neudruck des « De proprietatibus Terminorum » (S. 1-129), samt Übersetzung. Es folgt eine reiche Bibliographie der Wiegen- und Frühdrucke der Summulae (S. 132-158), der Literatur über Petrus (S. 159-164) und vollständige Indices.

Die einleitende Monographie behandelt in fünf Abschnitten die Frage der Autorschaft, die Person des Petrus, den Inhalt und die Quellen der Logica antiqua, den Inhalt und die Vorgeschichte der Logica moderna, endlich die Nachgeschichte der letzteren. Dieser Teil des Werkes des Verfassers darf als musterhaft und sehr wertvoll bezeichnet werden : es ist die beste Monographie über Petrus, die wir bis jetzt haben, die eingehend alle Probleme auf diesem Gebiete behandelt. Eine andere anerkennenswerte Leistung des Verf. ist die englische Übersetzung des sehr schwierigen Textes, wohl die erste Übersetzung des Petrus in eine moderne Sprache ; sie scheint vollständig gelungen zu sein.

Hingegen dürfte der Neudruck des Textes, namentlich für « praktische » Zwecke, unzulänglich erscheinen. Der Verf. hat sich leider auf zwei Drucke (einen aus 1494 und einen anderen aus 1500) als Grundlage beschränkt, ohne irgend eine Handschrift einzubeziehen, was doch bei dem Reichtum der Petrus-Handschriften nur zu leicht gewesen wäre. Nun ist es wohl bekannt, daß die Summulae vielfach verbessert und vervollständigt wurden, besonders gerade in der Lehre de proprietatibus terminorum. Tatsächlich scheint uns, daß der vom Verf. herausgegebene Text teilweise unecht und stark « verbessert » ist.

1. Wir finden im hier gedruckten Text einen « Tractatus exponibilium », der entschieden den Summulae nicht angehört, da die besten Handschriften ihn entweder gar nicht enthalten, oder aber steht er in ihnen unter dem Titel « Syncategoremata petri hyspani ». In keinem Falle habe ich wenigstens diesen Tractatus in den älteren Handschriften als einen Teil der Summulae gefunden.

Reg. Lat. 1205 (2. Hälfte d. XIII. Jh.) f. 23vb : De restrictionibus, f. 25rb : De distributionibus, f. 29rb : explicit (Ende der Hs.) ; dies ist eine besonders wertvolle Hs. — Vat. Lat. 4537 (ca. 1350) f. 29rb : Et de distributionibus dicta sufficiant. Expliciunt tractatus magistri petri hispani. Deo gratias Amen. f. 29va : Incipiunt fallaciae sancti thomae. — Ambros. H 64 Inf (XIII-XIV. Jh.) f. 29va : de distributionibus dicta sufficiunt Incipiunt Syncategoremata ...

Es ist auch zu bedenken, daß der Tractatus Exponibilium der 13. Traktat der Summulae wäre. Nicht nur Kildwarby weiß bloß von 12 Traktaten

und Dante spricht (Paradiso c. XII) vom « Pietro Ispano lo qual giù luce in dodici libelli », sondern auch zahlreiche, vom Verf. selbst angeführte Wiegendrucke und Kommentare geben in ihren Titeln die Zahl 12 an (NN. 8, 9, 11, 12, 13, 14, 18, 20-28, 48, 49, 50, 52). Angesichts dieser Tatsachen, die übrigens von M. Grabmann (Handschriftliche Forschungen und Funde zu den philosophischen Schriften des Petrus Hispanus ... Sitzb. d. Bayer. Ak. d. Wiss., Phil.-hist. Abt., Jg. 1936, H. 9) längst festgestellt sind, scheint mir ziemlich sicher zu sein, daß der Tractatus exponibilium den Summulae *nicht* angehört. Ob er überhaupt von Petrus stammt, ist eine andere Frage. Persönlich bin ich geneigt, es zu bezweifeln : es scheint ein späteres Produkt zu sein und die Zusammenhänge, die der Verf. selbst zwischen diesem Tractatus und der Grammatica Speculativa des Thomas von Erfurt aufweist, können es nur bestätigen.

2. Die vom Verf. vorgefundene und beibehaltene Anordnung der Traktate dürfte eine irrige sein. Im eben zitierten Werk hat Prälat Grabmann gezeigt, daß der Tractatus suppositionum ursprünglich nicht nach, sondern *vor* dem Tractatus fallaciarum stand. Dafür spricht nicht nur Kildwarby, sondern auch die Anordnung der zwei besten Hss., die wir besitzen, nämlich Reg. Lat. 1205 und Ambros. H 64 Inf.

3. Der Mangel einer handschriftlichen Grundlage hat also den Verf. diesbezüglich in Irrtum gebracht. Es ist aber noch nicht alles. Der Text, den er gibt, scheint ein « verbesserter » Petrus Hispanus zu sein, nämlich ein im Lichte der späteren, terministischen Scholastik scharf formulierter Petrus. Wie bekannt, ist seine Ausdrucksweise noch ziemlich lose ; er steht ungefähr auf dem technischen Niveau des Albertus Magnus. Im hier gedruckten Text nun hat der Kopist eine schön und scharf gefaßte Unterlage gebraucht ; dabei ist auch manches verloren gegangen und manches wurde abgeändert.

Hier einige Stichproben, zum Vergleich mit dem Text der Hs. Reg. Lat. 1205 : v. 2 homo : *add.* currit Hs. ; 8 per partes relationis : *om ;* 10 nullus : *add* et similia ; 11 qualis : qualiscumque ; quantus : quantuscumque ; (hier handelt es sich also um einen groben Fehler, cf. v. 18) ; 12 substantiae : *add* est quod ; 12/3 ens quod est quid : quid, sive per modum substantiae ; 14 substantiae autem : unde substantiae ; 16 signum : *add* autem ; alia sunt : *add* autem ; nullus : *add* » uterque » ; 24 neuter : *add :* et consimilia ; 25 similia : consimilia ; 29 sciendum : *add* autem ; 30 uno modo : quandoque sumitur ; 31 de : ex ; alio modo : aliquando ; 33 naturaliter : natura ; 38 vel : aut ; 38/9 nullam rem : omnis nihil ; 40 ad idem : *om ;* 41 neque : vel ; ergo nec : ergo non ; 42 sic : ita ; 44 propter : per ; 45 oppositionem : *add* eius ; 50 dubium : primum ; dicitur : dicendum ; 51 facit : significat ; 54 subicibilis : quae subicitur ; 54/4 praedicabilis : praedicatur.

Es ist auch bedauernswert, daß der Verf. keine mathematisch-logische Schulung hat. J. Łukasiewicz (Zur Gesch. d. Aussagenlogik, Erkenntnis 5, 1934, 112 ff.), H. Scholz (Gesch. d. Logik, 1931) und ich selbst (Notes hist. sur les prop. modales, Rev. Sc. Phil. et Theol. 31, 1937, 673 ff.) haben an Hand zahlreicher Beispiele ausdrücklich darauf aufmerksam gemacht, daß man die scholastischen Logiker ohne eine gute Kenntnis der Logistik über-

haupt nicht verstehen kann, da erst die Logistik die alten Einsichten wiederentdeckt hat. Nun zitiert der Verf. zwar zwei mathematisch-logische Werke von W. Quine (richtig W. van Orman Quine) ; es ist aber in seiner Abhandlung nichts von deren Benützung zu merken. So wird z. B. S. XVI ein Text zitiert, wo es heißt : « ista : 'Caesar est Caesar' ipso non existente non est vera » ; dieser Text wird nach Geyer literargeschichtlich ausgenützt, ohne daß der Verf. ahnt, daß es sich hier um eine interessante logische Einsicht des Petrus handelt.

Freiburg. *I. M. Bocheński* O. P.

**A. Landgraf : Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli e schola Petri Abaelardi :** 1. In epistolam ad Romanos. S. XLII-223. 1937. 2. In epistolam ad Corinthios I^m et II^m, ad Galatas et ad Ephesios. S. 224-446. 1939. 3. In epistolam ad Philippenses, ad Colossenses, I^m et II^m ad Thessalonicenses, I^m et II^m ad Timotheum, ad Titum et ad Philemonem. S. 447-651. 1944. 4. In epistolam ad Hebraeos. S. 653-864. 1945. (Publications in Mediaeval Studies, II.) — Notre-Dame (Indiana), The University of Notre Dame.

Mit dem kürzlich erschienenen 4. Teil ist diese für die Abaelardusforschung wichtige Textveröffentlichung abgeschlossen. Landgraf weist in der Einleitung nach, daß dieser Kommentar zu allen Paulusbriefen aus der Schule Abaelards stammt : außer Textähnlichkeiten mit Abaelards gedruckten Pauluskommentaren sind stilistische Eigenarten und theologische Ideen des Abaelardus durch das ganze Werk hindurch zu finden. Häufig wird ein « Philosophus » zitiert, der niemand anders als Abaelard selbst ist. Die Zeit der Abfassung des Kommentars setzt L. fest zwischen 1141 (Abaelards Verurteilung in Sens) und 1146/47 (letztes mögliches Datum einer erwähnten Hungersnot in Frankreich [1139-46] und Hilfsaktion eines Grafen Theobald, d. i. Theobalds des Großen von Champagne [1125-52], der auf der Synode von Sens 1141 zugegen war). Der Name des Verfassers konnte nicht ermittelt werden. Jedenfalls hat eine und dieselbe Person den ganzen Kommentar verfaßt. L. nimmt aus guten Gründen an, daß dieser unbekannte Verfasser sich auf einen nur mündlich von Abaelard vorgetragenen Pauluskommentar beruft, da viele Zitate des « Philosophus » in den gedruckten Abaelardschriften nicht aufzufinden sind.

Die Textedition ist in mustergültiger Weise besorgt und mit drei Apparaten versehen. Der erste enthält die Schreibarten der einzigen bekannten Hs., der zweite die Zitate aus der Heiligen Schrift, den Kirchenvätern usw., der dritte Verweise auf zeitgenössische theologische Literatur, vor allem auf die Schriften Abaelards. Ein ausführliches Namen- und Sachregister findet sich am Schluß eines jeden Bandes.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

**Ph. Böhner O. F. M. : The Tractatus De Successivis Attributed to William Ockham.** Edited with a Study on the Life and Works of Ockham. (Franciscan Institute Publications, N. 1.) — St. Bonaventure N. Y., St. Bonaventure College. 1944. XIV-122 pp.

Das vorliegende Bändchen bietet einen ganz hervorragenden Beitrag zum Ockham-Studium. In einer gehaltvollen, kritischen Einleitung über das Leben (S. 1-15) und die Werke (S. 16-23) Ockhams legt B. zum Teil neue Ergebnisse aus persönlicher Handschriftenforschung vor. So macht er zum mindesten sehr wahrscheinlich, daß das Geburtsjahr Ockhams früher als bisher angenommen wurde, vielleicht um 1280 anzusetzen ist. Der größte Teil der philosophischen und theologischen Schriften des Venerabilis Inceptor werden in die Oxforder Periode (bis 1324) seines Lebens verlegt. Was den akademischen Grad Ockhams angeht, so erklärt B. die Bezeichnung « Inceptor » aus handschriftlichen Angaben dahin, daß er allen Bedingungen zur Erlangung des Doktorats in der Theologie genügt hatte, daß er also auch Magister war, nur nicht Magister actu regens.

B. stellt sodann die philosophischen und theologischen Werke Ockhams (für die politischen verweist er auf die im Erscheinen begriffene neue Ausgabe von J. G. Sikes, Bd. I, Manchester 1940) übersichtlich zusammen mit kurzen Angaben über Hss., Ausgaben, Abfassungszeit und Echtheit derselben. Diese Liste bietet einen bedeutenden Fortschritt allem andern gegenüber, was über denselben Gegenstand bisher veröffentlicht wurde.

Die Edition des Tractus de successivis ist von großer Wichtigkeit für das Studium der naturphilosophischen Einstellung, speziell der Lehre Ockhams von der Bewegung. Der Traktat gliedert sich in drei Teile : De motu, de loco, de tempore. Alle drei Teile finden sich auch, mit längeren Ausführungen, in der noch ungedruckten Expositio super II. Physicorum, der zweite Teil (de loco) ist obendrein in mehreren Hss. und in allen Druckausgaben der Summulae in II. Physicorum wortwörtlich enthalten. In Bezug auf die Echtheit der Schrift folgert B., daß dieselbe als eigener Traktat aller Wahrscheinlichkeit nach nicht von Ockham verfaßt wurde. Das Werk ist jedoch echt in dem Sinn, daß jeder Satz des Traktats aus der Feder Ockhams stammt. Der anonyme Compilator beschränkte sich lediglich darauf, die entsprechenden Kapitel der Expositio zu kürzen, einleitende Formeln einzufügen usw. Da mindestens zwei Hss., die den Traktat enthalten, vor 1350 geschrieben wurden, wurde dieser, ähnlich wie der Tractatus de principiis theologiae (ed. L. Baudry, Paris 1936), noch zu Lebzeiten Ockham zusammengestellt.

Die Edition ist aus den vier bekannten, den ganzen Traktat enthaltenden Hss. mit Sorgfalt gemacht. Hinzugezogen wurden zwei Hss. der Expositio super II. Physicorum, zur Feststellung der Eigenarbeit des Compilators, und eine Ausgabe (Venedig 1506) der Summulae.

Der neuen Sammlung, die mit einer so vorzüglichen Veröffentlichung beginnt, wünschen wir den besten Erfolg.

Rom, S. Anselmo. *J. Müller* O. S. B.

# Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik

Von Weihbischof Dr. Artur Michael LANDGRAF

*(Fortsetzung von Jahrg. 24 [1946] 428)*

## Mystischer Leib und Erlösung

Bei *Ps. Primasius* finden wir ausdrücklich auch den Zusammenhang zwischen der Erlösung und dem geheimnisvollen Leib betont. Veranlassung dazu gibt die Erklärung von Rom. 6, 3: « In morte ipsius baptizati sumus », wo er sagt: Im Tod Christi werden wir getauft, damit wir in seinem Tod glaubend gleichsam gestorben leben. Da ihnen nämlich nichts mit dieser Welt gemeinsam ist und da ihnen nach dem Beispiel des Urhebers die ganze Welt tot ist, so sind — wie viele Heilige getan haben oder tun, da Christus für alle gestorben ist — alle gestorben, so daß auch die Lebenden nicht mehr sich leben, sondern demjenigen, der für sie gestorben ist. Ich lebe, aber nicht mehr ich, sondern Christus lebt in mir. Und mir ist die Welt gekreuzigt und ich der Welt. Denn wenn das Haupt stirbt, müssen notwendig auch die Glieder sterben. Das Haupt hat nämlich für alle Glieder die Strafen getragen, damit in ihm alle Glieder sterben und so der Sünde gestorben Gott leben. Wie nämlich ein Toter nicht sündigen kann, so dürfen wir, die wir mit Christus zusammen gestorben sind, uns nicht in Hauptsünden verstricken lassen. Wer gekreuzigt ist, tut nichts anderes mehr, als auf die Stunde des Todes warten und in die Hände des Vaters seinen Geist empfehlen [1]. An einer anderen Stelle wieder schreibt Ps. Prima-

[1] Commentarii in epistolas S. Pauli. In ep. ad Rom. c. 6, 3 (SSL 68, 443): « In morte ipsius baptizati sumus. » In morte Christi baptizamur, ut in ipsius morte credentes quasi mortui viveremus. Quippe quibus nihil esset cum hoc mundo commune. Et quibus totus mundus erat auctoris exemplo moriturus, sicut multi sancti vel fecerunt vel faciunt; quia Christus pro omnibus mortuus est. Ergo omnes mortui sunt, ut et qui vivunt iam non sibi vivant, sed ei, qui pro illis mortuus est. Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus. Et mihi mundus crucifixus est et ego mundo. Fieri enim non potest, nisi ut mortuo omnia membra commoriantur. Caput enim pro omnibus membris pertulit poenas,

sius: Wir werden so gerettet durch Christus, nicht durch uns, d. h. wenn wir seine Glieder sind; denn wenn alles brennt, wird nur der Leib des Richtenden heil bleiben [1].

*Sedulius Scotus* gibt zu 2 Kor. 5, 21: « ut nos efficeremur iustitia in ipso » die Exegese: « ut nos essemus iustitia Dei », non nostra, non in nobis, sed « in ipso », id est in Christo quasi membra in capite [2]. Die Gerechtigkeit Gottes wird uns also nur zu eigen in Christus, d. h. uns als Gliedern im Haupt.

Zur gleichen Stelle schreibt *Claudius von Turin*, der übrigens auch wörtlich gemeinsam mit Ps. Primasius Rom. 6, 3 erklärt [3]: Damit wir die Gerechtigkeit Gottes würden in ihm, d. i. in seinem Leib, der die Kirche ist, deren Haupt er ist. Wir sind die Gerechtigkeit Gottes; weil die Juden dieselbe nicht kannten, rühmten sie sich ihrer Werke und unterwarfen sich nicht der Gerechtigkeit Gottes. Er ist die Sünde, damit wir Gerechtigkeit seien, nicht die unsere, sondern diejenige Gottes, nicht in uns, sondern in ihm, wie er die Sünde ist, nicht die seine, sondern die unsere, die nicht in ihm, sondern in uns Bestand hat [4].

ut omnia in eum membra morerentur et ita peccato mortua viverent Deo. Quomodo enim mortuus peccare non potest, ita et nos, qui Christo sumus commortui, implicari peccatis capitalibus non debemus. Qui crucifixus est, nihil aliud facit, nisi quod horam mortis expectat et in manus Patris commendat spiritum suum.

[1] In ep. ad Rom. c. 5 (SSL 68, 439): « Ab ira ». Iram iudicii. « Per ipsum ». Per ipsum salvabimur, non per nos: hoc est: si membrum eius fuerimus; cum enim omnia ardebunt, solum corpus salvabitur iudicantis.

[2] SSL 103, 170.

[3] Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 20.

[4] Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 112*bis*: Ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso, id est in eius corpore, quod est aecclesia, cui caput est. Nos sumus iustitia Dei, quam iudei ignorantes et de suis operibus gloriantes iustitie Dei non sunt subiecti. Ipse ergo peccatum, ut nos iustitia, nec nostra sed Dei, nec in nobis sed in ipso, sicut ille peccatum non suum, sed nostrum, nec in se, sed in nobis constitutum. — Dazu vgl. man zu Kol. 1, 24 (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 165): « Et adimpleo ea, que desunt passionum Christi in carne mea pro corpore eius », quod est aecclesia. Et est sensus: Christus a solis iudeis adductus ad mortem est, ego pro aecclesia eius et a iudeis et a gentibus. Christus inchoavit passionem, non implevit, sed in corpore suo, id est in aecclesia nunc adimpletur, dum pro nobis patimur, ut vos edificemus, sicut et ille, qui prior passus est relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius. — *Rabanus Maurus*, Enarrationes in epistolas Pauli. Lib. 20. In ep. ad Col. c. 1 (SSL 112, 517): « Ut suppleam », inquit, quae desunt pressurarum Christi in carne mea ad passiones Christi », ostendens, quia patiebatur, quod non potest intelligi secundum caput, quod iam in coelo nihil tale patitur, sed secundum corpus, id est ecclesiam, quod corpus cum suo capite unus Christus est. Non dixit: pressurarum mearum Christi, quia membrum erat et in suis persecutionibus quales Christum in toto corpore pati oportebat, etiam ipse pressuras eius pro sua portione adimplebat. — Man vgl. auch noch *Atto von Vercelli*, Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. ad Col. c. 1 (SSL 134, 618).

Nach *Atto von Vercelli* ist derjenige, der in der Gottheit die Gerechtigkeit des Vaters war, auch durch die Menschheit uns Gerechtigkeit, weil wir, indem wir an ihn glauben und ihn als Sohn Gottes bekennen, ihm eingekörpert und dadurch gerechtfertigt worden sind. Denn je mehr man ihm anhängt, umso mehr wird man gerechtfertigt [1]. Das Gleiche dürfte Atto meinen, wo er es bemerkenswert nennt, daß das Wort Gottes, indem es Fleisch annahm, sich uns verbündete; denn unser Fleisch ist das seine und unsere Glieder sind die seinen. Und so sind wir mit ihm gekreuzigt worden [2]. Und so sind wir durch den Leib Christi dem Gesetz erstorben, weil in seinem Leiden alle, die an ihn glauben, zugleich mit ihm gekreuzigt worden sind [3]. Wie Christus nicht seine, sondern unsere Sünde, und nicht in sich, sondern in uns geworden ist, so sind auch wir seine Gerechtigkeit, nicht die unsere, in ihm und nicht in uns geworden [4].

Noch deutlicher spricht *Haimo:* Darum machte Gott der Vater Christus zum Sühnopfer für die Sünde, « auf daß wir in ihm Gerechtigkeit würden », d. h. auf daß wir gerecht würden durch die Gerechtigkeit Gottes des Vaters in ihm, d. h. durch Christus, oder in ihm, d. h. im Leib Christi vereinigt, euch aber unterstützend durch unsere Predigt und unser Beispiel [5]. Haimo stellt sich auch die Frage, wie wir im Tod Christi getauft worden sind. Seine Antwort lautet: Da Christus, der das Haupt aller Auserwählten ist, am Kreuz für unsere Sünden starb, sind alle Auserwählten, die seine Glieder sind, mit ihrem Haupt Christus der Sünde erstorben — so wie z.B., wenn das Haupt irgend eines beliebigen Lebewesens weggenommen und abgeschnitten wird, mit ihm alle

[1] Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. 1 ad Cor. (SSL 134, 303): Similiter qui in deitate iustitia Patris erat, et per humanitatem nobis factus est iustitia, quia credendo in eum et Dei Filium confitendo, ipsi sumus incorporati ac per hoc iustificati. Quo enim quisque magis illi inhaeret, tanto amplius iustificatur.

[2] In ep. ad Gal. c. 5 (SSL 134, 540): Notandum enim, quia Verbum Dei sumendo carnem nos sibi sociavit, nam caro nostra illius est et membra nostra illius. Ergo cum illo crucifixi sumus.

[3] In ep. ad Rom. c. 7 (SSL 134, 189): Quomodo mortificati sunt legi, manifestat « per corpus Christi ». Sed quomodo per corpus Christi? Scilicet, quia in passione crucis eius omnes, qui in eum credunt, simul cum eo crucifixi sunt.

[4] In ep. 2 ad Cor. c. 5 (SSL 134, 445): ... quia sicut ipse peccatum, non suum, sed nostrum, et non in se, sed in nobis factus est, sic et nos eius iustitia, non nostra, et in ipso, non in nobis facti sumus.

[5] Expositio in epistolas Pauli. In ep. 2 ad Cor. c. 5, 21 (SSL 117, 631): Ideo fecit Deus Pater hostiam pro peccato Christum, « ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso », id est ut efficeremur iusti per misericordiam Dei Patris in ipso, id est per Christum, vel in ipso, id est in corpore Christi coniuncti, adiuvantes autem nos nostra praedicatione et exemplo.

Glieder sterben —, so sind, als Christus starb, in ihm alle Auserwählten mitgestorben und getauft worden in seinem Leiden ; denn sein Leiden ist unsere Taufe gewesen. Er freilich ist dem Körper gestorben und wir der Sünde, weil er für die Sünde gestorben ist und unsere Sünde in seinem Tod getötet hat [1].

An Claudius von Turin erinnert es, wenn *Hervaeus von Bourg-Dieu* schreibt : Ideo fecit eum peccatum, « ut nos efficeremur iustitia Dei in ipso ». Ipse ergo peccatum, ut nos iustitia, nec nostra, sed Dei ; nec in nobis, sed in ipso, sicut ipse peccatum, non suum, sed nostrum ; nec in se, sed in nobis constitutum similitudine carnis peccati, in qua crucifixus est. Haec est illa iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos ab eo iustificati sumus. Ut efficeremur, inquit, non solum iusti, sed etiam iustitia, id est ut per nos alii fiant iusti. Efficeremur iustitia Dei in ipso, id est in eius corpore, quod est ecclesia, cui ipse est caput [2].

In der Schule des *Anselm von Laon* kann man sodann dem Gedankengang begegnen : Sed quid fecit diabolus ? Offendit Christum ; mortem ausus est inferre Deo, qui non habuit causam mortis. Et quia invadere presumpsit, quod sue non erat potestatis, iuste amisit, quod possederat. Igitur quicumque volunt esse membra Christi, iustitia Dei liberati sunt [3]. Die zur gleichen Schule gehörige *Summe* des Cod. Aa 36 4° der Fuldaer Landesbibliothek führt unter gleicher Voraussetzung aus : Wenn nämlich der Priester, der den Himmel betrat, nicht unser Weg zu ihm selber würde, bliebe uns die Pforte des Himmels in Ewigkeit verschlossen. Sie wurde deshalb den Gläubigen nach dem Leiden Christi erschlossen,

[1] In epistolam ad Romanos c. 6 (SSL 117, 410) : Iterum quaerendum est, quomodo baptizati sumus in morte Christi. Christo mortuo in cruce pro peccatis nostris, qui est caput omnium electorum, omnes electi, qui sunt membra eius, commortui sunt peccato capiti suo Christo, verbi gratia sicut ablato et absciso capite cuiuslibet animantis commoriuntur omnia membra, ita mortuo Christo commortui sunt in illo omnes electi et baptizati in eius passione ; passio etenim illius baptismus noster fuit. Ille quidem mortuus est corpore et nos peccato, quia ipse pro peccatoribus mortuus est et nostrum peccatum in sua morte occidit.

[2] Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. 2 ad Cor. c. 5 (SSL 181, 1051 f.). — An einer anderen Stelle wird die Zugehörigkeit als Glied zum zweiten Menschen als Bedingung für die Rechtfertigung genannt. In ep. ad Rom. c. 5 (SSL 181, 661 f.) : « In quo », id est in primo homine, « omnes peccaverunt », quia quando ipse peccavit, omnes in illo erant et tota humani generis massa in illo est infecta peccati veneno. Sic et in Christo iustificantur omnes, qui credunt in eum, propter occultam communicationem et inspirationem gratiae spiritualis, quia quisquis adhaeret Domino, unus spiritus est cum eo. Et sicut per peccatum primi hominis, quod in omnes pertransiit, amisimus vitam, sic per iustitiam secundi hominis, quae in omnes, qui membra eius fiunt, diffunditur, recuperabimus vitam.

[3] Klagenfurt, Studienbibliothek, Pg. Hs. 34 fol. 12*v*.

weil der gleiche, der Priester ist, zum Opfer geworden, sich mit denjenigen, die mit ihm sterben, vereint, auf daß sie, da sie eins mit ihm werden, in ihm dort seien, wo er selber ist [1].

Wichtig ist auch, daß *Hugo von St. Viktor* die Lehre aufstellt : Die Glieder sind eins mit dem Haupt, zuerst in der Gerechtigkeit, dann in der Herrlichkeit [2]. Wir werden der Erlösung teilhaftig, wenn wir durch den Glauben uns dem Erlöser einen, der durch den Leib uns verbündet ist [3]. Dabei bedeutet, wie wir an anderer Stelle dartun, diese Einigung mit Christus durch den Glauben die Einigung als Glied mit seinem mystischen Leib. Der frühe Traktat einer nicht signierten, früher der Fritzlarer Pfarrbibliothek und jetzt dem Fuldaer Seminar angehörigen Handschrift gibt auf die Frage : quare post Christum maneat peccatum originale mit beglückender Klarheit die Antwort : Ad quod respondeamus, quod, sicut in Adam originaliter rei facit sunt illo peccante, ita in Christo reconciliati sunt, quotquot [Ms hat quodquod] in illo fuerunt satisfaciente. Nec hoc secundum carnem — nullius enim originem Christi caro continuit — sed secundum fidem, per quam in illo erant etiam, qui ante illum extiterant [4].

Psalm 21, 6 gibt *Petrus Lombardus* die Gelegenheit zu den Ausführungen : Es kann auch in der Person Christi alles Vorausgehende genommen werden, der, indem er die wahre Natur der Menschheit zum Ausdruck bringt, sagt : « Gott, mein Gott ». Dies sind die Worte, die er am Kreuz hängend gerufen hat : Eli, Eli, warum hast Du mich verlassen, das ist was er dort sagte : Lamana sabacthani. Als er aber dies am Kreuz sagte, brachte er zum Ausdruck, daß dieser Psalm ihn meine. « Longe a salute », als ob er sagte : Siehe, warum. Weil « die Worte, d. i. die Forderung « meiner Vergehen », d. i. die Vergehen meiner Glieder, die meinen Tod fordern, ohne den kein Heil ist, fern sind von meinem körperlichen Heil, d. h. sie sind die Ursache, warum ich leide, weil so, d. h. durch das Leiden, die Vergehen der Meinen hinweggenommen werden müssen. Und merke, daß er unsere Vergehen die seinen nennt.

[1] Fol. 50*v* : Nisi enim ipse sacerdos, qui celos penetravit, via nobis fieret ad seipsum, celi nobis ianua clausa foret in eternum. Que ideo post passionem Christi reserata est credentibus, quia idem, qui est sacerdos, sacrificium factus unitur sibi commorientibus, ut dum unum fiunt cum ipso, ubi ipse est, ibi sint in ipso.

[2] De sacramentis christianae fidei. Lib. 1 p. 2 c. 12 (Rouen [1648] 604) : Membra cum capite unum, primum in iustitia, postea in gloria.

[3] De sacramentis christianae fidei. Lib. 1 p. 8 c. 7 (ebenda, 555) : Cuius quidem redemptionis participes efficimur, si ipsi redemptori per carnem nobis sociato per fidem unimur.

[4] Fol. 82.

Er hat sie zu den seinen gemacht, nicht um sie zu haben, sondern um sie hinwegzunehmen, damit er seine Gerechtigkeit zu der unsrigen mache [1]. Wie das Haupt unsere Sünden die seinen nennt, so sollen wir seine Leiden die unseren nennen [2]. Der Lombarde sagt denn auch umgekehrt in der Erklärung von Kol. 1, 24 : « Und ich ersetze in meinem Fleisch, was an den Leiden Christi für seinen Leib mangelt, der die Kirche ist. » Von seinen Leiden behauptet er, daß sie Christi seien, weil unsere Leiden, die wir Glieder Christi sind, Christi Leiden sind. Denn gleichsam ein Mensch, eine Person ist das Haupt mit dem Leib, d. h. der Retter mit dem, der gerettet werden soll. Wenn du also zu den Gliedern Christi gehörst, was immer du von denen erleidest, die nicht zu den Gliedern Christi gehören, hat an den Leiden Christi gemangelt [3].

Sodann weist *Petrus von Poitiers* darauf hin, daß deshalb in der Taufe keine Genugtuung auferlegt wird, weil Christus, das Haupt, für uns alle Strafe getragen hat [4]. Und Gleiches finden wir auch bei *Petrus Comestor* [5].

[1] Commentarium in psalmos. Zu Ps. 21, 6 (SSL 191, 229) : Vel in persona Christi omnia superiora possunt accipi, qui veram humanitatis naturam exprimens ait : « Deus, Deus meus ». Haec sunt verba, quae clamavit in cruce pendens : « Eli, Eli, quare me dereliquisti », hoc est, quod ibi dixit : lamma sabacthani. Quando haec vero in cruce dixit, psalmum istum de se scriptum indicavit. « Longe a salute ». Quasi dicat : Ecce quare, quia « verba », id est postulatio « delictorum meorum », id est membrorum meorum delicta postulantia mortem meam, sine qua non est salus, sunt longe a salute mea corporali, id est sunt causa, quare patior, quia sic, id est per passionem sunt tollenda delicta meorum. Et nota, quia nostra delicta dicit sua, sua ea fecit non ad habendum, sed ad delendum, ut suam iustitiam faceret nostram.

[2] Commentarium in psalmos. Zu Ps. 37, 11 (SSL 191, 385) : « Amici mei ». Hactenus confessus est, quae patitur a se intus : nunc dicit, quae a foris patitur ab his, inter quos vivit. Unde alibi dicitur : « Ab occultis meis munda me et ab alienis parce servo tuo. » Et ideo, quia in persona capitis exponens eius passionem non dividens vocem suam a capite. Ut enim caput dicit peccata nostra sua, sic nos passiones eius, quae hic dicuntur, dicamus nostras, quia una vox totius est.

[3] Collectanea in epistolas D. Pauli. In ep. ad Col. c. 1 (SSL 192, 266) : Suas passiones dicit esse Christi, quia nostrae passiones, qui sumus Christi membra, Christi sunt. Quasi enim unus homo, una persona est caput cum corpore, id est salvator cum salvandis. Si ergo in membris Christi es, quidquid pateris ab eis, qui non sunt in membris Christi, deerat passionibus Christi.

[4] Sententiae. Lib. 4 c. 14 (SSL 211, 1196 AB). In seinen Distinctiones Psalterii liest man : Quidam irruunt in ecclesia[m] exteriora auferendo, quidam conviciando, quidam verberando, quidam occidendo, que omnia manifesta sunt, quod deest pas[sioni] Christi. Quedam enim mensura et quidam canon passionum predestinatus est a Deo, quas passurus erat Christus tam in se quam in membris. Cum ergo aliquis patitur pro nomine Christi, implet, quod deerat illi canoni, quantum ad illum spectant, (Cod. Paris. Nat. lat. 14423 fol. 16).

[5] Lukaskommentar. Zu Luk. 15 (Cod. Paris. Nat. lat. 15269 fol. 57*v*) : Hinc est quod baptizati non satisfacimus exterius, quod caput nostrum pro nobis satisfecit.

Um endlich noch einen zu nennen, sei auf *Balduin von Canterbury* verwiesen. Auch er betont die Einheit des Hauptes und des Leibes Christi und den Zustand unserer Sterblichkeit in Christus. Da Christus unser Haupt sein wollte, um den Geliebten eindringlicher seine Liebe zu empfehlen, durch die er uns sich enger als Glieder verbunden hat, führt er, indem er uns wegen der unaussprechlichen Einheit in sich verwandelt, beim Vater unsere Sache : Warum hast du mich verlassen ? Fern von meiner Rettung sind die Worte meiner Vergehen. Gleichsam die seinen nennt er unsere Vergehen, die uns zur Last fallen, die aber von ihm uns nicht zugerechnet werden. Unser waren sie und fremd ihm, der nicht das Bewußtsein einer eigenen Ungerechtigkeit hatte und Mitleid fühlte mit dem fremden Unglück, auf daß er uns mit Gott aussöhnte. Der aus eigener Erfahrung die Sünde nicht kannte, hat für uns die Sünde getan, damit wir Gerechtigkeit Gottes in ihm werden. Christus hat uns vom Fluch des Gesetzes erlöst, indem er für uns das Verfluchte wurde, da geschrieben steht : Verflucht der Mensch, der am Kreuz hängt. Der Fluch aber hat schon sein Ende gefunden, weil Christus, von den Toten auferstehend, nicht mehr stirbt und der Tod über ihn keine Gewalt mehr hat [1].

Auch in dieser Lehre kann man also in der Frühscholastik keine eigentliche Entwicklung feststellen, sondern lediglich eine größere oder geringere Klarheit in ihrer Formulierung aufweisen.

## Die Elemente, welche die Einheit gewährleisten

Wo uns eine Wahrheit durch einen Vergleich nahe gebracht wird, dürfen wir Hörende diesen Vergleich nicht bis in die letzten irgendwie

[1] Tractatus nonus de beatitudinibus evangelicis (SSL 204, 498) : Attamen pius investigator sibi forte fideliter satisfacere possit, si secum non contendat, sed pie attendat unitatem capitis et corporis Christi et mortalitatis nostrae conditionem in Christo ? Nam quia caput nostrum esse voluit, ut dilectis altius commendaret caritatem, qua nos arctius tanquam membra sibi coniunxit, propter unitatem ineffabilem nos in se transfigurans causam nostram agit apud Patrem et dicit : « Quare nos dereliquisti ? Longe a salute mea verba delictorum meorum. » Tanquam sua dicit nostra delicta et nobis imputanda, sed ab illo nobis non reputanda. Nostra quidem erant et ab ipso aliena, qui non habuit conscientiam propriae iniquitatis et compassionem sensit alienae calamitatis, ut nos reconciliaret Deo ; qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit ut nos efficeremur iustitia Dei in illo. Christus nos redemit de maledicto legis factus pro nobis maledictum, quia scriptum est : « Maledictus homo, qui pendet in ligno. » Maledictio autem iam finem accepit, quia « Christus resurgens ex mortuis iam non moritur, mors illi ultra non dominabitur ».

denkbaren Möglichkeiten auspressen, sondern müssen den Vergleich in den Grenzen belassen, innerhalb deren er vom Lehrer gebraucht worden ist. Gerade was nun die Elemente angeht, welche die Einheit im geheimnisvollen Leib gewährleisten, ist es nicht zuletzt von besonderem Interesse, den Standpunkt festzustellen, den die Frühzeit der Paulinenkommentare und die Frühscholastik eingenommen hat.

In 1 Kor. 12, 14 schreibt nun Paulus: « Denn auch der Leib ist nicht ein einzelnes Glied, sondern viele. » Nach *Ambrosiaster* will Paulus damit sagen, daß die Einheit eine Verschiedenheit der Aufgaben besitzt und daß diese Verschiedenheit sich nicht unterscheidet in der Einheit der Kraft [1]. Zu Vers 20 des gleichen Kapitels: « Nun aber sind zwar viele Glieder, aber nur ein Leib », bemerkt er: Das sagt Paulus, weil die vielen Glieder, da sie einander bedürfen, sich trotz ihrer Verschiedenheit nicht in der Natur unterscheiden, weil diese Verschiedenheit einem Zweck dient, nämlich der Erfüllung des Nutzens des Körpers, so wie auch all das, aus was die Welt besteht, trotz seiner Verschiedenheit nicht bloß in der Aufgabe, sondern auch in der Natur zur Vervollkommnung der Welt dient [2]. — Damit wird die Verschiedenheit als notwendig für die Einheit des Zweckes, d. i. des Nutzens des Leibes dargestellt.

Das Verhältnis der einzelnen Glieder untereinander ist nach Ambrosiaster zu Eph. 4, 16 ein hierarchisches. Durch das Haupt haben sie ihren Bestand und, weil dieses eines ist, sind sie ein Leib. Untereinander aber sind sie nach Art der Rangstufen der Engel verknüpft [3].

[1] I. ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 17, 247).

[2] In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 17, 247 f.): « Nunc autem multa quidem membra, unum autem corpus. » Hoc dicit, quia multa membra, cum invicem sui egeant, non discrepant in unitate naturae, quamvis diversa sint, quia diversitas haec in unum concurrit, ut corporis utilitas expleatur, sicut et ea, quibus mundus ipse constat, cum sunt diversa non solum officiis, sed et naturis, ad unius tamen mundi proficiunt perfectionem et ex omnibus his nascitur temperies quaedam in fructibus, qui humanae proficiunt utilitati. — Dies wird wörtlich übernommen von *Claudius von Turin* (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 86). Ebenso von *Rabanus Maurus*, Enarrationes in epistolas Pauli. In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 112, 113).

[3] In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 17, 389): « Ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam subministrationis secundum operationem in mensuram uniuscuiusque partis incrementum corporis facit ad aedificationem sui in caritate. » Qua ratione Christum caput esse omnium dixerit, docet: ex ipso enim, inquit, totum corpus, id est omnis chorus archangelorum et potentiarum, principatuum et potestatum subsistit. Quamvis enim singula haec numeros proprios habeant et sint legiones, ut ipse Dominus dicit, quia tamen ab uno et per unum sunt, simul omnia unum corpus appellat. Sicut enim membra cum sint

Auch *Hieronymus* weist auf die Notwendigkeit dieser Rangordnung innerhalb der Kirche hin [1].

Die nächsten Paulinenkommentare halten sich wieder eng an die Ausführungen des hl. Paulus in Eph. 4. So läßt *Sedulius Scotus* die Zusammenfügung des Leibes hergestellt sein vom Haupt aus durch Sehnen und Haut [2]. Unter Zugrundlegung dessen, was das Haupt zum Haupt macht und in engem Anschluß an Eph. 4, 16 : « der das Haupt ist, Christus, von dem aus der ganze Leib zusammengefügt und verbunden mittels jeden Anschlusses der Hilfeleistung nach der Wirksamkeit im Maß eines jeden Teiles das Wachstum des Leibes zu seiner Erbauung in Liebe vollzieht », schreibt *Claudius von Turin:* Wir haben gesagt, daß dasjenige das Haupt ist, aus dem der ganze Körper zusammengefügt und verbunden ist. Wenn also Christus das Haupt ist, ist er auch Anfang und Quelle und das, von dem alle Glieder gelenkt werden, die im Körper durch jede Art des Anschlusses sich finden. Hier ist genau aufzunehmen, daß, wie die einzelnen Glieder, durch ihre Verbindungen zusammenhängend, in ihren verschiedenen Dienstleistungen das Maß des ganzen Körpers schaffen, so auch in der Kirche die einzelnen Amtsglieder hinsichtlich der Heiligung der Diener und hinsichtlich des Glaubens an Christus die Bänder abgeben und ihren Körper zusammenhalten und ihn erbauen. So gewähren auch unsere Glieder, die gleichsam natürlich und in echter Liebe aneinander hängen, ihren Teilen Wachstum des Körpers. So werden im Dienst des Hauptes, d. i. Christi, zum Leib Christi auch alle Ämter in der Kirche, die der Leib Christi ist, wenn sie einander in caritate lieben. Durch Bänder aber und Bindungen wird der Körper zusammengeknüpft, weil, solange der Leib dem Haupt, die Arme der Brust, die Hände den Armen, die Finger den Händen verbunden sind und die übrigen Glieder untereinander den Zusammenhang bewahren, die Vollendung des ganzen Körpers erreicht wird. So hingen die unserm Erlöser nahestehenden heiligen Apostel ihm

unius corporis, diversa tamen sunt actu et dignitate, et ita creatura condita est a Deo per Christum, ut a Cherubim et Seraphim, Potentiis, quae sub sede Dei sunt et amplius, quos ipse Deus sanctos appellat, quasi quaedam concatenatio sit usque ad firmamentum ordinata descendens, ut totum et iunctum sit et meritis tamen discernatur ; meritis, dico, non solum officiorum, sed et naturarum.

[1] Commentarii in epistolam ad Ephesios. Lib. 2 c. 4 (SSL 26, 534).

[2] Zu Eph. 4, 16 (SSL 103, 204 — Cod. Bamberg. Bibl. 127 fol. 82) : Ex quo totum corpus compactum, id est singulis membris, id est iustis quibuslibet, « et connexum », id est nervis et cute per omnem iuncturam membrorum a capite usque ad pedes.

wie die Brust dem Haupt an. Weil ihnen die Martyrer folgten, waren diese gleichsam wie die Arme mit der Brust verbunden. Da ihnen die Hirten und Lehrer durch die guten Werke hinzugefügt waren, hingen diese wie die Hände den Armen an [1].

*Rabanus Maurus* bestimmt mit den Worten des Ambrosiaster zu Eph. 4, 16 das Verhältnis der Glieder untereinander als ein hierarchisches [2]. Was vom Haupt auf die Glieder durch die verschiedenen Bänder übergeht, ist nach ihm der Lebenssaft der himmlischen Lehre, damit alle Glieder nach und nach belebt werden und durch die geheimen Gänge der Adern das verdorbene Blut ausgeschieden werde, das Maß des Körpers nachwachse und eingehalten werde, so daß, vom Quell des Hauptes getränkt, die Glieder zur Vollkommenheit Gottes wachsen [3].

[1] Zu Eph. 4 (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 140*v*) : « Ex quo totum corpus connexum et compactum per omnem iuncturam subministrationis secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri augmentum corporis facit in edificationem sui in caritate. » Diximus, quod caput est, ex quo connexum est omne corpus et compactum. Ergo, si Christus caput est et principium et fons et unde omnia reguntur membra, que sunt in corpore per omnem iuncturam. Acute hic accipiendum, ut quomodo membra singula iuncturis cohaerentia diversis in administrationibus totius corporis mensuram faciunt, sic et in aecclesia singula queque membra ministeriorum circa sanctificationem ministrorum et circa fidem Christi iuncturas prestant et corpus suum in caritate constringunt atque edificant, ita et membra nostra veluti naturaliter nexa atque amore genuino sibi coherentia incrementum corporis prestant suis partibus. Sic et omnia ministeria [fol. 141], que sunt in aecclesia, que corpus est Christi, si se invicem in caritate diligant, servientia capiti id est Christo, corpus illius efficimur. Per nexus vero et coniunctiones corpus ligatur, quia dum capiti corpus, dum pectori brachia, dum brachiis manus, dum digiti manibus sunt coniuncti ac membra cetera membris inherent, corpus omne perficitur. Sicut sancti apostoli, qui redemptori nostro propinqui extiterunt, quasi pectus capiti inhesit. Quos quia martires sunt sequuti, quasi coniuncta brachia pectori fuerunt. Quibus dum pastores et doctores subiuncti sunt per bona opera, manus brachiis inheserunt. Hoc vero omne corpus redemptoris nostri cotidie per nexus et coniunctiones ministratur in celo, quia cum ad eum illuc electe anime ducuntur, subministratum et constructum crescit in augmentum Dei.

[2] Enarrationes in epistolas Pauli. In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 112, 433).

[3] In ep. ad Col. c. 2 (SSL 112, 527) : Frustra autem infletur et tumeat sensu carnis suae carnaliter cuncta intelligens et traditionum Judaicarum deliramenta perquirens et non tenens caput omnium Scripturarum illud, de quo dictum est : « Caput viri Christus est », caput autem atque principium totius corporis eorumque, qui credunt, et omnis intelligentiae spiritalis, ex quo capite corpus ecclesiae per suos compages atque iuncturas vitalem doctrinae coelestis accipit succum, ut omnia paulatim membra vegetentur et per occultos venarum meatus fundatur defecatus sanguis ciborum et ministretur, subcrescat, imo teneatur temperantia corporis, ut de fonte capitis rigati artus crescant in perfectionem Dei, ut impleatur Salvatoris oratio : « Pater, volo, ut sicut ego et tu unum sumus, sic et isti in nobis unum sint », ut postquam nos Christus tradiderit Patri, sit « Deus omnia in omnibus ».

*Haimo*, der durch die Bezeichnung Körper vor allem eine Summe ausgedrückt wissen will [1], drängt wieder die Verknüpfung der Glieder durch die hierarchische Ordnung [2]; doch spricht er auch davon, daß alle Gläubigen einen Körper ausmachen, indem sie — wie Glieder eines Leibes durch die Sehnen — durch die Kraft des Heiligen Geistes zusammengefügt werden [3].

Bisher war fast nur von dem die Einheit *wirkenden* Prinzip die Rede und auch von der *Zweck*ursache. Wir haben von der Einheit der Aufgabe aller Glieder gehört, von der Einheit des Hauptes, vom Zusammenhang der Glieder in hierarchischen Rangstufen, durch die es geschieht, daß Glied an Glied hängt und teils unmittelbar, teils mittelbar mit dem Haupt in Verbindung steht. Auch hörten wir im Anschluß an den heiligen Paulus von den Sehnen. Das was den Sehnen, die als Bänder zusammenhalten, entspricht, wurde bisher nur von Haimo als die Kraft des Heiligen Geistes bezeichnet.

*Ps. Bruno* spricht auch noch davon, daß im Leib Christi die übrigen Glieder vom Haupt abhängen müssen, welches das höchste Glied ist [4]. Er geht aber noch weiter und weist im Rahmen des vom hl. Paulus gebrauchten Bildes auch das auf, was den Bändern und Sehnen im geheimnisvollen Leib entspricht.

Damit soll nicht gesagt sein, daß nicht schon früher auch vom *inneren* Prinzip der Einheit gesprochen worden wäre. Wir finden vielmehr schon von Anfang an in der Theologie Äußerungen über das

[1] Expositio in epistolas S. Pauli. In ep. ad Col. c. 3 (SSL 117, 759) : Sicut enim multa membra faciunt unum corpus, ita multa peccata faciunt unum corpus, id est unam summam. — Man vgl. In ep. ad Rom. c. 7 (SSL 117, 425) : Corpus mortis possumus intelligere universalitatem vitiorum, sicut iam supra dictum est : unumquodque peccatum per se membrum est, universitas vero peccatorum corpus appellatur.

[2] In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 117, 580) : « Vos autem estis corpus Christi et membra de membro. » Sicut de humero procedit cubitus, manus et digiti, et de coxa tibiae, pedes et articuli, sic ⟨ut⟩ sunt sumpta membra de membro, id est pendentes ex sibi praelatis.

[3] In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 117, 579) : « Nam et corpus non suum est membrum, sed multa », quia unum membrum non facit corpus, sed multa simul nervis conglutinata : sic omnes credentes, sive sint sublimes vitae merito sive parvi, unum corpus efficiunt conglutinante eos virtute Spiritus Sancti.

[4] Expositio in epistolas Pauli. In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 153, 191) : Et quidquid dixi de unitate corporis Christi, totum spectat ad vos, o Corinthii, quia « vos estis » unum « corpus Christi et » diversa « membra » pendentia de membro, id est de capite Christo, qui supremum membrum est ecclesiae ... Littera sic iungitur : Vos estis membra pendentia de membro, id est de capite Christo, in quo unum corpus estis.

Band, das zum Glied der Kirche macht oder die Glieder mit dem Gesamtleib und zum Gesamtleib vereinigt. Als dieses werden *Glaube* und *Liebe* bezeichnet.

So begegnen wir bei *Ambrosiaster* der dilectio [1], aber auch dem Glauben [2] als dem, was in einen Körper zusammenbindet, so daß das Einssein im Glauben die Zugehörigkeit zur Kirche bedeutet [3]. Dieser Glaube erscheint auch als Band zwischen Christus und der Kirche [4]. Doch sagt Ambrosiaster auch, daß wir durch das Teilhaben am Heiligen Geist zu einem neuen Leib verbunden werden [5].

Bei *Pelagius* tritt die Liebe als dasjenige auf, was die vielen Glieder zu einem Leib vereinigt [6]. Nach *Ps. Primasius* hält sich nicht an das Haupt, wer Christus, dem Haupt aller Heiligen, nicht glaubt [7]. Die Gläubigen haben durch den Glauben in der Kirche Bestand [8]; durch die *caritas* aber werden die vielen Glieder zu einem Leib zusammengefügt [9]. Friede, *caritas* und Glaube machen den vollkommenen Christen [10].

Dies Letzte übernimmt *Sedulius Scotus* [11]. Doch betont er auch, daß die *caritas* die vielen Glieder zu einem Leib sammelt [12]. Hinsichtlich des

[1] In ep. ad Col. c. 3 (SSL 17, 437) : Qui enim timet, perfectus non est. « Perfecta » enim « dilectio foras mittit timorem ». Unde et Dominus amari se mavult quam timeri. Haec est enim dilectio, quae complectitur unitatem, haec est, quae omnes unum corpus facit, haec est, quae veram habet pacem, quam corde puro custodit. Potest enim pax dici et non habere caritatem ; caritas enim semper secum habet pacem.

[2] In ep. ad Eph. c. 2 (SSL 17, 380) : ... susciperent fidem Christi, per quam efficerentur unum.

[3] In ep. ad Col. c. 1 (SSL 17, 424) : Ecclesiae caput est Christus, si tamen omnes unum sentiant coelestes et terreni, ut sint ecclesia, hoc est unius fidei.

[4] In ep. ad Eph. c. 5 (SSL 17, 399) : Ad unitatem commendandam unitatis dedit exemplum, ut sicut vir et mulier unum sunt per naturam, ita et Christus et ecclesia unum intelligantur esse per fidem.

[5] In ep. ad Philipp. c. 2 (SSL 17, 408) : Si participatio Spiritus Sancti, per quam iungimur in uno corpore novo.

[6] Commentarius in epistolas Pauli. In ep. ad Col. c. 3 (SSL 30, 899) : « Quod est vinculum perfectionis. » Caritas enim multa membra in unum colligit corpus.

[7] Commentaria in epistolas S. Pauli. In ep. ad Col. c. 2 (SSL 68, 656) : « Et non tenens caput. » Christo non credens capiti omnium sanctorum.

[8] In ep. ad Hebr. c. 9 (SSL 68, 739) : Vel etiam ubi sunt dona Spiritus Sancti, quibus fidelium corda illuminantur, qui per fidem in ecclesia consistunt.

[9] In ep. ad Col. c. 3 (SSL 68, 658) : Caritas multa membra in unum conglutinat corpus.

[10] In ep. ad Eph. c. 6 (SSL 68, 626) : « Pax fratribus ». Et pax, caritas et fides perfectum faciunt christianum.

[11] In ep. ad Eph. 6, 23 (SSL 103, 212).

[12] In ep. ad Col. 3, 14 (SSL 103, 229) : « Quod est vinculum perfectionis. » Caritas enim multa membra in unum colligit corpus.

Glaubens aber bedient er sich der vorsichtigen Ausdrucksweise : Wir sind in der Kirche in einem Glauben vereint [1]. Auch *Claudius von Turin* nennt in diesem Zusammenhang den Glauben [2] und die Liebe [3]. Und nicht anders *Smaragdus* [4], *Atto von Vercelli* [5] oder *Haimo* [6] ; schließlich auch der fälschlich dem Haimo zugeschriebene, aber nicht vor dem Ende des 11. oder zu Beginn des 12. Jahrhunderts geschriebene Psalmenkommentar [7].

Nach *Hervaeus von Bourg-Dieu* tritt man durch den Glauben in die Kirche ein und wird so den Gliedern Christi eingekörpert [8]. Dieser Glaube besteht im *credendo amare* [9], so daß also die Einheit in Christus durch

[1] In ep. ad Hebr. 10, 25 (SSL 103, 266) : « Non deserentes collectionem », ecclesiam, in qua collecti sumus in una fide.

[2] In ep. ad Col. (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 168) : Quicumque ergo Christo non credens capiti omnium sanctorum et est extra hoc corpus [fol. 168*v*], quantumcumque se iactet, non vivit, sicut membra non habent vitam nisi in capite ; ad Col. (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 163*v*) : ut sint aecclesia, hoc est unius fidei. Ad Eph. (ebd., fol. 140*v*) : et omnis aecclesia a Christo regitur, id est omnis anima sancta et fidelis ; ad Eph. (ebd., fol. 142) : et sic unum corpus efficitur, ut ipse dicit, aecclesia. Cuius ecclesie, id est omnium animarum fidem habentium in Deum . . .

[3] In ep. ad Col. (Cod. Vat. Reg. lat. 98 fol. 170) : Hec [perfecta dilectio] enim est, que complectitur unitatem ; hec que omnes unum corpus facit.

[4] Collectiones in epist. et evang. (SSL 102, 342) : Quisquis in coelum ascendere desiderat, ei, qui de coelo descendit et est ex coelo, se vera fidei et dilectionis unitate coniungat . . .

[5] Die caritas wird genannt Expositio epistolarum S. Pauli. In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 134, 568) ; ad Col. c. 3 (SSL 134, 634) ; der Glaube In ep. ad Rom. (SSL 134, 241) ; 2 ad Cor. c. 2 (SSL 134, 427) ; ad Col. c. 1 (SSL 134, 615). Man vgl. auch den unter seinen Werken gedruckten, dem Diakon Hilarius zugehörigen Kommentar zu ep. 2 ad Thess. c. 2 (SSL 134, 660).

[6] Die caritas : Expositio in epistolas S. Pauli. In ep. ad Col. c. 3 (SSL 117, 761) : « in qua », subaudi pace vel caritate, « vocati estis in uno corpore », ut unum corpus Christi sitis . . . Die fides : In ep. ad Rom. c. 12 (SSL 117, 471 — Neapel, Biblioteca Nazionale, Cod. Aa 13 fol. 35*v*) : Sicut in uno corpore multa membra unum corpus faciunt, ita multitudo fidelium coniuncta per fidem et dilectionem capiti suo, quod est Christus, unum corpus sumus cum illo. Man vgl. auch In Hebr. c. 9 (SSL 117, 879) und ad Philem. (SSL 117, 815).

[7] Zu Ps. 118 (SSL 116, 613 A) : Cum dicit se participem, innuit nobis intelligendam unitatem ecclesiae, qua omnes sunt ligati vinculo fidei et caritatis.

[8] Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. ad Col. c. 4 (SSL 181, 1351) : Vos in ecclesia, id est incorporati membris Christi, simul omnes orationi, ut expositum est, instate, sed procedentes « ad eos, qui foris sunt », id est venientes ad loca, ubi vos videbunt illi, qui adhuc per fidem in ecclesiam non intraverunt. — Man vgl. auch In 1 ad Cor. c. 12 (SSL 181, 945) und ad Philipp. c. 3 (SSL 181, 1301).

[9] In ep. ad Rom. c. 4 (SSL 181, 646) : Credere in eum est credendo amare, credendo in eum ire et eius membris incorporari. Et idcirco fides, qua creditur in eum, ipsa est sola, quam ille approbat.

die Einheit des Glaubens und der Liebe geschieht [1]. Einmal sagt er auch einfachhin, daß wir ein Leib sind durch die Einheit der Liebe und die Eintracht in Christus [2].

*Lanfrank* sieht in der Kirche die Fülle Christi, weil in ihr und durch sie die Glieder, d. i. die Gläubigen, hinzugefügt werden [3]. Der zum Bereich des Radulph von Laon gehörige *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 657 betont : Et vere per fidem estis in Christo Jhesu, id est in Christo incorporati et cum Christo quodammodo idem facti [4]. Die *Glosule Glosularum* wissen davon, daß auch diejenigen, die nicht *sancti* sind, dennoch durch den Glauben Brüder sind, indem sie ein Dasein vom gleichen Leib Christi haben [5]. Auch der fälschlich dem Petrus Cantor zugeschriebene *Paulinenkommentar* sieht im Glauben, allerdings anscheinend demjenigen, der durch die Liebe sich betätigt, das, was uns zu Gliedern der Kirche macht [6]. Eine Homilie der *Flores evangeliorum* des Cod. Paris. Nat. lat. 15033 (12. Jahrh.) zu *Ego sum vitis vera* erklärt, daß die Apostel in Christus durch den Glauben, Christus in den Aposteln durch die Gnade blieb [7]. Noch bei dem bedeutend späteren *Radulph von Flaix*, der allerdings nach dem ganzen Kontext die *fides, quae per caritatem operatur* meinen dürfte, wird einseitig der Glaube als das betont, durch was wir Christus inkorporiert werden [8]. Auch noch bei *Stephan Langton* kann man lesen : Unde est sensus : sine participatione corporis et sanguinis Christi, id est sine fide incarnationis

[1] In ep. ad Gal. c. 3 (SSL 181, 1162) : « unum estis in Christo Jesu » per unitatem fidei et caritatis ... Omnes enim unum estis in Christo, id est in Christi corpore et ita eius membra estis effecti.

[2] In ep. ad Rom. c. 12 (SSL 181, 767) : Nos multi per diversa dona vel opera sumus unum corpus per unitatem caritatis et concordiae in Christo ...

[3] Zu Eph. 1, 22 (SSL 150, 290 und Cod. Bamberg. Bibl. 131 fol. 1) : Plenitudo Christi est ecclesia, quia in ea et per eam adduntur membra Christo, id est fideles, qui omnia in omnibus.

[4] Zu Gal. 3, 24 (fol. 90*v*).

[5] Zu Kol. 1 (Pommersfelden, Schloßbibliothek, Cod. 199/2817 fol. 128) : Sed tantum sanctis, id est ad consumationem virtutis ductis et fidelibus fratribus, id est illis, qui licet non sint sancti et superioribus aequiparandi, tamen per fidem sunt fratres de eodem corpore existentes.

[6] Zu Gal. (Cod. Paris. Nat. lat. 651 fol. 34*v*) : Ne aliquis putaret preputium ibi valere, quia circumcisionem dicit esse sine utilitate, removet. Neque preputium aliquid operatur in corpore Ihesu, sed fides est ibi alicuius momenti et magne dignitatis, per quam sumus facti membra Christi, quia fides sine operibus otiosa est et nullius utilitatis, si homo supervixerit. Additur, que operatur fides cum bonis operibus factis non timore, sed per dilectionem.

[7] Fol. 153*v* : Aliter permansit Christus in apostolis et aliter permanserunt apostoli in Christo. Christus permansit per gratiam, apostoli per fidem.

[8] Zu Gal. 3, 20 (Cod. Paris. Nat. lat. 647 fol. 13).

sive corporis et sanguinis Christi, per quam fit incorporatio [1]; während *Hugo a S. Charo* schreibt: Fides enim de corpore Christi facit esse de corpore mistico. Vel aliter: corpus Christi sumptum auget caritatem, qua compaginatur corpus misticum [2].

*Gilbert de la Porrée* weiß davon, daß alle in der Einheit des Glaubensbekenntnisses an Christus einer werden [3], durch den Glauben in Christus zu subsistieren beginnen und der göttlichen Substanz teilhaftig sind [4]. Aber nur die Glieder, die durch die Einheit der Liebe und die Liebe der Einheit, die im Band des Friedens ist, zusammengefügt werden, belebt der eine Geist [5]. In seinem Psalmenkommentar sagt er sogar, daß die *caritas de puro corde*, durch die einer den Menschen, entsprechend Gott, in gutem Gewissen und nicht vorgetäuschtem Glauben liebt, es ist, die den einen Menschen, Christus, Haupt und Glieder macht und zwar so — dies ist sehr aufschlußreich — wie die Zunge, die dem Haupt gehört, die Rolle aller Glieder übernimmt, indem sie für den Fuß sagt: du trittst mich, und für die Hand: du hast mich verletzt [6]. An einer andern Stelle seines Paulinenkommentars wieder lehrt Gilbert, daß die Einheit des Hauptes und der Glieder, welche die heilige Kirche in den Prädestinierten und zu Verherrlichenden ist, durch Glaube, Hoffnung und Liebe bewirkt und durch den Genuß des Leibes und Blutes aufgezeigt wird [7]. Dem schließt sich auch der porretanische *Kommentar*

[1] Paulinenkommentar, zu 1 Tim. 2 (Salzburg, Bibliothek des Erzstiftes St. Peter, Cod. a X 19, Seite 180).

[2] In 4 Sent. (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 573 fol. 227*v*).

[3] Paulinenkommentar, zu Eph. 4 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 84*v*): Primum namque est, ut omnes credamus et in hac fidei unitate Dei Filium agnoscamus et per hoc omnes facti unus Spiritu Sancto faciente simul « in » unum « virum perfectum » proficiamus excrescentes « in » illam « mensuram », que est plenitudinis Christi.

[4] Zu Hebr. 3 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 120): « Sumus enim facti participes Christi », id est nos tanquam membra illi tanquam capiti per gratiam quodammodo uniti; « si tamen retineamus usque in finem » vite « firmum initium substantie eius », id est fidem, per quam subsistere in eo incipimus et divine substantie participamus.

[5] Zu Rom. 8, 9 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 16a*v*).

[6] Zu Ps. 140 (Cod. Paris. Nat. lat. 12004 fol. 187): Est autem caritas de puro corde, quando aliquis diligit hominem secundum Deum in conscientia bona et fide non ficta. Hec est igitur, qua clamat in hoc psalmo. Ipsa enim est, que unum hominem facit Christum caput et membra adeo, ut sicut lingua, que est capitis, suscipit omnium membrorum personam dicens pro pede: calcas me, et pro manu: vulnerasti me.

[7] Zu 1 Kor. 10, 17 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 45*v*): Tamen « sumus unum corpus ». Hanc sive communicationem sive participationem, que in evangelio dicitur cibus et potus, societatem sive unitatem quandam vult

zum 1. Korintherbrief des Cod. Paris. Arsenal, lat. 1116 an : Wir sind Glieder Christi, vom Leib Christi, ein Leib mit Christus, vereinigt dem Haupt Christus durch Glaube, Hoffnung und Liebe und durch das gute Werk. Darum heiße es auch, daß wir in Christus Weisheit seien, d. h. durch die Weisheit, die uns zu dem Gebrauch gegeben worden ist, daß wir glauben [1]. Auf eine Mehrheit von Bändern verweisen dann auch die späteren Porretaner : *Simon von Tournai* auf zwei, Glaube und Liebe [2], denen *Alanus von Lille* noch die obedientia hinzufügt, alles dem gegenübergestellt, was diese Bänder sprengt : Häresie das Band des Glaubens, Schisma das Band der Liebe, Widerspenstigkeit das Band des Gehorsams [3]. *Helinand von Froidmont*, um dies gleich zu sagen, sollte dann neben der Einheit des Glaubens und der Liebe auch noch diejenige der Gemeinschaft der Sakramente und der Belebung im Heiligen Geist aufführen [4].

*Robertus Pullus* wieder bezeichnet in einer gelegentlichen Bemerkung die Liebe als das Band, das uns mit dem Haupt und den Gliedern verbindet [5]. Im Psalmenkommentar des *Petrus Lombardus* erscheint die

intelligi capitis et membrorum, quod est ecclesia sancta in predestinatis et glorificandis, quorum vocatio atque iustificatio processu temporis secundum diversos et facta est et fit et fiet. Hanc unitatem una fides, una spes, una caritas facit. In his enim constat vinculum pacis illius, de qua in evangelio Dominus : Pacem relinquo vobis, pacem meam do vobis ; et alibi : Manete in me et ego in vobis. Et carnem suam manducare et sanguinem suam bibere, hanc unitatem esse ostendit, cum tanquam illum cybum et potum interpretans ait : Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo.

[1] Zu 1 Kor. 1, 30 (fol. 59*v*) : Nos enim sumus membra Christi, de corpore Christi, unum corpus cum Christo, uniti capiti Christo fide scilicet, spe et caritate et opere bono . . . Unde dictum est nos esse « in Christo sapientia », id est per sapientiam, que nobis ad hunc usum data est, ut credamus . . .

[2] Expositio super simbolum. *J. Warichez*, Les disputationes de Simon de Tournai. [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Fasc. 12], Louvain (1932) 299 : Rumpitur autem quandoque unitas fidei, ut quando aliquis fidelis tantum nomine et non re ecclesiastice fidei contrarium credit, et hec divisio dicitur heresis. Scinditur et quandoque unitas dilectionis per fratrum discordiam, et hec divisio vocatur scisma. — Summe (Cod. Paris. Arsenal, lat. 519 fol. 60) : Duo enim sunt, quibus conpaginatur ecclesia : unitas fidei, unitas dilectionis.

[3] Liber in distinctionibus dictionem theologicalium (SSL 120, 771) : Nota, quod triplex est vinculum ecclesiae, unde Salomon : « Funiculus triplex difficile rumpitur. » Primum est fidei, quod haeresis dissolvit, secundum caritatis, quod schisma rumpit, tertium obedientie, quod contumacia dividit.

[4] Sermo 27 (SSL 212, 707) : Unitas autem ecclesiae quadripartita est : in fide contra haereses, in caritate adversus schismata, in sacramentorum communione, in Spiritus Sancti vegetatione.

[5] Sententiae. Lib. 8 c. 4 (SSL 186, 965) : Mensa ergo Domini non solum ipsius passionem, imo et conformitatem et, ut dictum est, ecclesiae designat unitatem ; habe caritatem et eris hoc vinculo tam capiti constrictus quam membris.

Kirche als die Einheit von Glaube, Hoffnung und Liebe [1]. Dann aber wieder liest man in seinem Psalmenkommentar : Durch die *caritas* sind die vielen ein Mensch ; durch sie werden wir Christus verbunden, so daß wir mit ihm gleichsam ein Christus sind [2]. Auch in seinem Paulinenkommentar legt er das Gewicht auf die *caritas* als das, durch was wir dem Haupt verbunden werden [3], oder als das, was die Einheit des Körpers bewirkt [4]. Hierin scheint sich ihm auch Martin von León anzuschließen [5]. Dazu kommt, daß der Lombarde in Anlehnung an Augustinus [6] bei Gelegenheit der Eucharistielehre darauf hinweist, daß, wie ein Brot aus vielen Körnern und ein Leib aus vielen Gliedern zusammengesetzt ist, so die Kirche aus vielen Gläubigen *caritate copulante* verknüpft ist [7]. Außerdem spricht er davon, daß, wie der Leib Christi aus vielen völlig reinen und unbefleckten Gliedern, so die kirchliche Gesellschaft aus vielen Personen besteht, die von schwerer Makel frei sind [8]. Noch bei *Magister Gandulphus* soll man lesen : Est ergo sensus horum verborum : « Credo in Deum Patrem omnipotentem » etc., id est : credendo et diligendo in ipsum tendo, ut per hoc in ecclesia catholica conversans immortalitatem carnis, quae futura est, recipiam [9]. Vielleicht steht damit im Zusammenhang, daß Gandulph mit den Worten des

[1] Commentarium in psalmos. Zu Ps. 32, 8 (SSL 191, 330) : « Congregans aquas maris sicut in utre », id est congregat et consolidat fluctuantes populos in unitate fidei, spei et caritatis, id est in ecclesia, in qua est caro mortua.

[2] Zu Ps. 122, 1 (SSL 191, 1145) : Per caritatem namque multi unus homo sunt, qui a finibus terrae clamat, et per eamdem Christo unimur, ut cum ipso quasi unus Christus simus . . .

[3] Collectanea in epistolas D. Pauli. In ep. ad Philipp. c. 3 (SSL 192, 244) : Et hic « inveniar » rationabiliter attendenti membrum « in illo capite », id est sim membrum illius ei caritate copulatus.

[4] In ep. ad Col. c. 3 (SSL 192, 284) : Pax enim necessaria est ad unitatem corporis, quam facit caritas. — Man vgl. In ep. ad Rom. c. 8 (SSL 191, 1440).

[5] Sermo 3. In natale Domini (SSL 208, 81) : Quamvis quisque bonis operibus insistat, tamen si illum vera fides non confirmat, caritas, quae omnes colligit fideles et consociat, in membris ecclesiae eum non computat.

[6] In Joh. 6, 25, tr. 26 n. 17 (SSL 35, 1614).

[7] Sententiae. Lib. 4 dist. 8 c. 7 n. 91. Quaracchi (1916) 792.

[8] Ebenda. — Noch im 13. Jahrhundert findet man z. B. in dem zum Bereich des Odo Rigaldi gehörigen Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 16406 fol. 196*v* : Preterea unitas caritatis, qua unitur corpus misticum, iuvat ad remissionem sive indulgentiam peccati a Deo. Et ita, licet possit remitti, non tamen de facili preter supplicationes sacerdotum virtute veritatis ecclesie.

[9] Sententiae. Lib. 4 § 75. — *J. de Walter*, Magistri Gandulphi Bononiensis Sententiarum libri quatuor. Wien-Breslau (1924) 429.

Lombarden erklärt, daß die kirchliche Gemeinschaft aus vielen Personen besteht, die von schwerer Sünde rein sind [1].

Bisher ist aber nirgends reinlich zwischen der Aufgabe des Glaubens und derjenigen der Liebe geschieden, ob beide gleich notwendig sind oder das eine lediglich als Vorbedingung für das andere, welches allein entscheidende Bedeutung besitzt, verlangt wird. Dies war eben noch nicht zum Problem geworden. Daher kommt es denn, daß, ohne die Absicht, dem einen vor dem andern den Vorzug zu geben, bloß der Glaube oder bloß die Liebe oder beides zusammen genannt wird und daß obendrein, wo vom Glauben die Rede ist, der durch die Liebe sich betätigende Glaube gemeint sein kann.

*Hugo von St. Viktor* unterscheidet nun die Aufgaben der beiden: Durch den Glauben werden wir Glieder, durch die Liebe werden wir belebt; durch den Glauben erhalten wir die Vereinigung, durch die Liebe erhalten wir die Belebung [2].

Und *Ps. Bruno* weiß die Aufgaben von Glaube und Liebe in die Darstellung von 1 Kor. 12, Eph. 4 und vor allem Kol. 2 einzubauen. Er lehrt, daß Glaube [3] und Liebe [4] zum Glied des Leibes Christi machen.

[1] Sententiae. Lib. 4 § 103. — *J. de Walter*, a. a. O. 443. — Unter Berufung auf Augustinus (wohl In Joh. 6, 55 tr. 26 n. 17 (SSL 35, 1614) schreibt Gandulph mit dem Wortlaut des Lombarden: Unus panis et unum corpus dicitur ecclesia pro eo, quod sicut unus panis ex multis granis et unum corpus ex multis membris componitur, sic ecclesia ex multis fidelibus caritate copulante connectitur. (Sententiae. Lib. 4 § 102. — *J. de. Walter*, a. a. O. 443.) Dem Sinn nach finden wir dieses Letzte auch in der zum Bereich des Simon von Tournai gehörigen Summe des Cod. Vat. lat. 10754 fol. 36*v*. — Weitere Stellen gibt *F. Holböck*, Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik. Rom (1941).

[2] De sacramentis christianae fidei. Lib. 2 p. 2 c. 1. Rouen (1648) 606: Per fidem membra efficimur, per dilectionem vivificamur. Per fidem accipimus unionem, per caritatem vivificationem.

[3] Expositio in epistolas Pauli. In ep. ad Gal. c. 3 (SSL 153, 300): « Omnes enim vos unum » corpus « estis » per fidem « in Christo Jesu ». — In ep. ad Col. c. 1 (SSL 153, 381): Potuisset dixisse simpliciter pro ecclesia; sed ubi ait: « Pro corpore eius, quod est ecclesia », plurimum commendavit fidem, quae facit hominem membrum huius corporis, cuius caput est Christus.

[4] In ep. ad Rom. c. 12 (SSL 153, 103): ... ut his modis alter alterius membrum fiat, sit in vobis « dilectio », et hoc « sine simulatione », ut et foris se ostendat et intus ardeat dilectio. — In ep. 1 ad Cor. c. 10 (SSL 153, 176): « Quoniam multi sumus unus panis », id est sicut in pane diversa grana in unitatem panis transeunt, ita et nos unimur fide, spe et caritate. « Sumus » etiam « multi unum corpus » secundum diversitatem membrorum sibi invicem in unitate dilectionis subservientium ... In ep. 1 ad Tim. c. 2 (SSL 153, 438): Qui enim odit proximum, ab unitate ecclesiae se discerpit.

Der Glaube fügt die Glieder zusammen, so daß die einzelnen beisammen sind. Damit ist aber noch nicht gegeben, daß sie den ihnen zugehörigen Platz einnehmen, zusammenhängen, einander folgen und einander dienen. Dies bewirkt erst die Liebe, die, den Sehnen entsprechend, der Nagel ist, der die einzelnen Glieder miteinander verbindet [1].

Während nun die zum Bereich des Ps. Bruno gehörigen *Glosule Glosularum* [2] und der *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 2543 [3], sowie *Wilhelm von St. Thierry* [4] bloß darauf hinweisen, daß die Ver-

[1] In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 153, 338 und Cod. Bamberg. Bibl. 128 fol. 83) : « Ex quo » capite Christo « totum corpus » ecclesiae « compactum est » per fidem. Et quia nondum sufficit — possint enim compingi in eamdem fidem et se invicem non sequi, sicut ligna solummodo compacta, si trahatur unum, non sequitur alterum, et hoc malum esset, si membra caput non sequeretur — ideo addit : corpus ecclesiae compactum per fidem « et connexum » per caritatem. Dilectio enim clavus est, quo sine divisione ligantur. Compactum, dico, et connexum « per omnem iuncturam » fidei, caritatis et omnium virtutum. Diese Stelle findet sich auch im Cod. Paris. Nat. lat. 2543 fol. 42*v*. — Man vgl. auch den anonymen Paulinenkommentar des Cod. Bamberg. Bibl. 129 fol. 78 (zu Eph. 4, 16) : « Ex quo », id est quia per illud « totum corpus », id est [*Ms. hat* in] ecclesia, « compactum » per fidem et « connexum » vinculis caritatis « per omnem iuncturam subministrationis », id est per fidem et caritatem etc. — Der zweite Anonymus des Cod. Bamberg. Bibl. 130 fol. 36*v* schreibt zu Eph. 4 : « Ex quo », id est per quem Christum totum corpus ecclesie est compactum per caritatem et connexum per fidem et per omnem iuncturam, quia unusquisque omnibus iunctus est. — Ferner Ps. Bruno In ep. ad Col. c. 2 (SSL 153, 388) : Ex « quo » capite « totum corpus » ecclesiae « constructum per coniunctiones » fidei et ceterarum virtutum, et « subministratum », quod alteri subministretur ab altero « per nexus », id est per caritatem, quae clavus est et nervus connectens membrum membro. Sicut enim in humano corpore membra prius constructa, id est simul congregata, si non coniungerentur, id est unumquodque loco suo aptaretur, sine nervis adhuc alterum membrum non sequeretur alterum — et ideo oportet, ut coniuncta membra nervis connectantur et tunc tandem alterum alteri subministrat — sic in corpore ecclesiae nos diversa membra in unum construimur et congregata secundum discretionem virtutum coniungimur per fidem etc. Sed quia nondum alterum colligatum est alteri, necessaria est dilectio, quo clavo connexa membrorum diversitas sibi invicem coherendo subserviat.

[2] Zu 1 Kor. 12 (Pommersfelden, Schloßbibliothek, Cod. 199/2817 fol. 57*v*) : Ideo Spiritus non unum, sed diversa charismata contulit singulis, quoniam Christus, id est corpus Christi, videlicet ecclesia, cum sit unum corpus, habet multa membra idem donum habentia, que multa non fierent unum per caritatem, si alterum alterius officio non indigeret, cum omnes idem haberent ; et, ut alterum indigeat altero et glutino caritatis fiant unum, diversis diversa dedit ; et ita corpus Christi cum sit unum, habet multa membra.

[3] Zu 1 Kor. (fol. 17) : Sed quia partes panis non subministrant sibi invicem, et addit : et unum corpus, quia in corpore multa membra nervis compacta, sic per caritatem multi coniuncti et invicem sibi ministrantes unum corpus efficiuntur.

[4] De corpore et sanguine Domini. Cap. 9 (SSL 180, 357) : Quod enim est in corpore diversitas, hoc in ecclesia diversitas gratiarum ; illamque et istam diversitatem caritas redigit in unitatem. Sicut enim diversa in corpore membra subser-

teilung der verschiedenen Gnadengaben deshalb notwendig sei, damit in der Kirche als Körper die Glieder, die einander wegen der Verschiedenheit der Gaben und Aufgaben nötig haben, durch die *caritas* geeint würden, betont der fälschlich dem Petrus Comestor zugeschriebene *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 651, daß der Glaube den Körper in sich und mit dem Haupt eint, daß aber die Liebe als Fundament der einheitlichen Betätigung notwendig ist und so auch als Band in Betracht kommt [1]. Besonders interessant sind aber hier die Ausführungen des zum gleichen Bereich des Radulph von Laon gehörigen *Paulinenkommentares* des Cod. Paris. Nat. lat. 657. Er erklärt zu Kol. 2, 19 : « Aus dem », Christus dem Haupt, « der ganze Leib », d. i. die ganze Kirche zusammengefügt und aufgestellt ist, d. i. ein Glied neben das andere gestellt und zusammengefügt. Und dies « durch Bänder », d. i. durch den gleichen Glauben und die gleichen Werke, wenn die Gläubigen in der gleichen Kirche dasselbe glauben und ähnlich wirken. Und weil einer den Glauben, die Keuschheit und die Schamhaftigkeit ohne die Verbindung der *caritas* in hinfälligem Zustand, d. i. bloß auf eine Stunde haben könnte, fügt er hinzu : und dieser Leib ist unterbedient (subministratum), d. i. weil der eine dem andern das Nötige zureichend (subministrando) dient. Und dies « durch Bänder », d. i. durch die *caritas*, welche alle die verschiedenen Glieder verbindet, so daß jedes das andere wie sich selber liebt. Vieles ist zusammengestellt und miteinander verbunden, was durch ein Band verknüpft ist. Die Bänder der Glieder sind die Muskeln und Gelenke, ohne die ein Glied dem andern nicht zu Hilfe kommen kann. In gleicher Weise sind die Gläubigen in der Kirche gleichsam tot und ohne eine Kraft, wenn sie die *caritas* nicht haben, mögen sie auch durch das Geheimnis des Glaubens Christus verbunden sein, aus dessen Gnade und Wirken der Glaube und die Liebe hervorgeht, woraus das Zuhilfekommen in seinem Leib geschieht, daß das Auge der Hand oder die Hand dem

viendo et subministrando et cohaerendo sibi invicem unitatem corporis efficiunt, sic et ecclesiae membra capiti suo et sub ipso invicem cohaerentia pulcherrimam sui corporis efficiunt unitatem.

[1] Zu Eph. (Cod. Paris. Nat. lat. 651 fol. 48*v*) : Ad hoc, ut sicut sunt omnes simul in unius fidei observatione, sic per illam sunt instructi ad virtutum perfectionem habendam. Et per quid sit subministratum et constructum, ostendit : scilicet subministratum est per nexum, id est per caritatem, que est nexus ecclesie et vinculum. Nisi enim fideles caritas copularet, nec subditi suis prelatis servitium exhiberent nec maiores utilitati minorum condescenderent. Cum ergo sic utrosque caritas coniungat, merito ipsa caritas nexus est vocata. Et etiam constructum est corpus illud per coniunctionem, id est per fidem, que est coniunctio, id est que perfecte iungit illud corpus et unit Christo capiti suo.

Fuß das zum Unterhalt Nötige nicht zureichte, wenn Christus in ihren Herzen nicht das Feuer der *caritas* entzündet hätte [1]. — Noch der späte *Radulph von Flaix* bezeichnet Glaube und Liebe als iunctura subministrationis, id est que coniungit totum corpus, facientes inter se membra ad invicem subministrare que necessaria sunt in doctrina et bona institutione et consilio et temporalibus bonis et aliis huiusmodi ... [2]

Ohne dies weiter zu erklären, sagt *Hervaeus von Bourg-Dieu* in seiner Exegese von Eph. 4, 16 : Aus dem Haupt Christus geschieht es, daß der ganze Leib, d. i. die ganze Kirche in allem zusammengefügt ist, d. i. verbunden durch die Einmütigkeit des Glaubens und verknüpft ist durch die Bande der *caritas*. Somit sei sie aus dem Glauben zusammengefügt und durch die *caritas* verknüpft [3]. Er vergißt aber auch das Weitere nicht : Wie im wirklichen Körper alle Glieder mittelbar oder unmittelbar unter einander verbunden sind, so auch die Glieder des mystischen Leibes durch Hilfeleistung und zwar nach Maßgabe der jedem möglichen Betätigung [4]. Dazu sind sie ja in der Kirche durch Glaube

[1] Cod. Paris. Nat. lat. 657 fol. 135*v* : « Ex quo » Christo capite « totum corpus », id est tota ecclesia, « constructum et positum », id est alterum membrum iuxta alterum positum et constructum. Et hoc « per coniunctiones », id est per similem fidem et similia [fol. 136] opera, quando fideles in eadem ecclesia idem credunt et similiter operantur. Et quia aliquis posset fidem habere, castitatem, pudicitiam, quasi caducas, scilicet ad horam sine caritatis connexione, addit : et illud corpus « subministratum », id est, quod alteri alter necessaria subministrando servit. Et hoc « per nexus », id est per caritatem, que omnia alia membra diversa conectit, ut unumquodque aliud sicut se ipsum diligat. Multa sunt simul posita et coniuncta ad invicem, que tamen sunt aliquo vinculo nexa. Nexus membrorum sunt nervi vel iuncture, sine quibus membrum membro subservire non potest. Eodem modo fideles in ecclesia quasi mortui sunt et sine virtute aliqua, si non habent caritatem, licet sint quodammodo coniuncti Christo per fidei sacramentum, ex cuius gratia et operatione procedit fides et dilectio, unde subministratio fit in corpore suo, non quod oculus manui vel manus pedi illud, quod ad sustentationem est, ministraret, nisi Christus ignem caritatis accendisset in cordibus eorum.

[2] Zu Eph. 4, 14 (Cod. Paris. Nat. lat. 647 fol. 35*v*).

[3] Commentaria in epistolas Divi Pauli. In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 181, 1249) : « Ex quo » capite Christo fit, quod « totum corpus », id est tota ecclesia, secundum omnia est « compactum », id est coniunctum unanimitate fidei, « et connexum » vinculis caritatis. Et ita est ex fide compactum et caritate connexum.

[4] In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 181, 1249) : Quodsi eamus « per omnem iuncturam » membrorum, inveniemus ibi esse omne, scilicet quia pes coniunctus est non solum cruri, sed etiam manui et capiti et ceteris omnibus membris. Et sic invenitur ibi omnis iunctura, quia et iunctura pedis ad crus et cruris ad manum et caput et ita in ceteris. Quae iunctura est « subministrationis », quia praecedentibus electis subministrantur atque sibi subiunguntur per officia sacerdotum ii, qui fiunt ecclesiae membra. Subministrationis, dico, digne existentis « secundum operationem », quia ille digne subnexus est praecedentibus ecclesiae membris, qui bona, quae

und Liebe verbunden, daß einer dem andern nach Maßgabe seiner Fähigkeiten Hilfe leiste [1].

Wo *Gilbert de la Porrée* bei Gelegenheit der Erklärung von Col. 2, 19 von den Gelenken und Bändern spricht, durch die der ganze Leib zusammengehalten wird, bringt er die Ausführungen : « Von dem Haupt, » d. i. von dessen Fülle empfangend der ganze Leib der Kirche « ausgestattet und zusammengehalten », d. i. durch die Ausstattung der Glieder mit den Verschiedenheiten der verschiedenen Gnaden zu einer Einheit gefügt ist « durch die Gelenke », welche die Liebe stark wie der Tod und das Band des Friedens macht, und « durch die Bänder », welche in einer so großen Verschiedenheit der Glieder die Einheit der Geheimnisse, d. i. der eine Glaube, die eine Taufe usw. macht [2]. — Damit ist die Definition des Hauptes als dessen, was die Fülle der Sinne besitzt und von dem die Glieder empfangen, als konstruktives Element in die Darstellung der Einheit des mystischen Leibes eingebaut. Man findet dies auch in der Erläuterung von Eph. 4, 16, wo Gilbert das Hauptsein Christi damit erklärt, daß Christus so erfüllt ist mit Wahrheit und Weisheit, wie das Haupt die Fülle aller Sinne besitzt, und wo er dann schreibt : « Christus », nämlich, « aus » dem, d. i. von dessen Fülle empfangend « der ganze Leib der Kirche » zusammengefügt ist durch die besagte Einheit des Glaubens und der Taufe und verbunden im Band des festen Friedens « mittels jeden Anschlusses der Hilfeleistung », d. h. wenn die Glieder, wegen der Verschiedenheit der Gnaden untereinander verschieden, dennoch durch die Einheit des Glaubens und der Geheimnisse verbunden, einander Hilfe leisten « nach der Wirksamkeit, die geschieht in », d. h.

potest, operatur. Et haec operatio est « in mensuram uniuscuiusque membri », quia unusquisque iuxta modum suum operatur bona et per haec crescit usque ad mensuram quantitatis suae. — Man vgl. auch In ep. ad Col. c. 2 (SSL 181, 1336) ; In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 181, 950), wo jeweils von der unmittelbaren und mittelbaren Verbindung mit dem Haupt die Rede ist.

[1] Zu Eph. 4 (SSL 181, 1250) : Ad hoc enim sunt iuncti in ecclesia fide et caritate, ut sicut in nostro corpore oculi provident pedibus, sic illi qui in ecclesiae corpore sunt oculi, provideant illis, qui sunt pedes et sic cetera membra vicissim faciant. Quae subministratio secundum operationem fit, ut ministret alius alii secundum ea, quae operari potest, id est intantum subserviat, inquantum valet operari.

[2] Paulinenkommentar (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 96) : « Ex quo », id est de cuius plenitudine accipiendo totum corpus ecclesiae « subministratum et constructum », id est subministratione membrorum gratiarum, divisionibus diversorum in quandam unitatem redactum « per nexus », quos dilectio fortis ut mors et pacis vinculum facit, et « per coniunctiones », quas in tanta diversitate membrorum sacramentorum unitas facit, id est una fides, unum baptisma etc.

entsprechend « dem Maß eines jeden Teiles », d. h. nach der Gnade, die einem jeden gegeben ist, « macht das Wachstum des » ganzen « Körpers ». Und schau, wie richtig gesagt ist : der zusammengefügte und zusammengebundene Körper macht das Wachstum des Körpers. Denn diese Einheit macht nicht bloß, daß in ihr, aus der jeder Glied ist, die Gnade zunehme, sondern daß auch der Körper selber zunehme « zur Erbauung seiner selber », nämlich zu der Fülle, in der man vom Körper sagt, daß er sowohl ein nach dem Maß des Alters vollkommener Mann, als auch der volle Christus sei. « In Liebe », in der diese Erbauung nicht bloß gründet, sondern auch fortschreitet und vollendet wird [1].

Der porretanische *Paulinenkommentar* des Cod. Paris. Nat. lat. 686 betont aber wieder die Bedeutung der Liebe : die Einheit der Liebe bewirkt, daß alle Gläubigen einander dienen nach Art von Gliedern, und darum werden sie analog Glieder Christi genannt [2]. So einigt die *caritas*, soweit sie sich auf den Nächsten erstreckt, die Gläubigen, auf daß sie ein Körper seien ; insoweit sie aber auf Gott geht, verbindet sie den Leib mit dem Haupt Christus, auf daß der unversehrte Christus sei [3]. — Dies wird dann konsequent in der Weise ausgebaut : Weil uns der Heilige Geist zu jedem Gebrauch von Gnaden gegeben worden ist, mit denen wir uns gegenseitig Dienste leistend, ein Leib heißen, nennt er [wohl Gilbert] den Heiligen Geist die Wurzel, aus der die *caritas* als

[1] Zu Eph. 4, 15 (Leipzig, Universitätsbibliothek, Cod. lat. 427 fol. 84*v*) : « Crescamus in illo », id est in predicta unitate ipso hoc faciente, « qui est caput nostrum », scilicet ita veritate et gratia sicut caput omnibus sensibus plenum. « Christus » scilicet, « ex quo », id est de plenitudine cuius accipiendo « totum corpus » ecclesiae « compactum » predicte fidei et baptismatis unitate, « et connexum » in vinculo pacis firme « per omnem iuncturam subministrationis », id est, si membra propter divisiones gratiarum diversa fidei tamen et sacramentorum unitate coniuncti sibi invicem subministrent « secundum operationem factam in », hoc est iuxta « mensuram uniuscuiusque membri », id est secundum eam, que unicuique data est gratiam, « facit augmentum » totius « corporis ». Vide, quam recte dictum sit : corpus compactum et con[fol. 85]nexum facit augmentum corporis. Hec namque unitas non modo facit, ut in ea ex qua membrum unusquisque, proficiat gratia, sed ut etiam corpus ipsum augescat « in edificatione sui ipsius », id est in illam plenitudinem, qua dicitur corpus et secundum mensuram etatis vir perfectus et plenus Christus « in caritate », in qua edificatio hec non solum fundatur, sed et proficit atque perficitur.

[2] Zu 1 Kor. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 56) : Item [membrum Christi] et caritatis unitate, que facit, ut omnes fideles invicem sibi sicut membra subserviunt et inde Christi dicantur membra quadam proportione.

[3] Zu Rom. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 42*v*) : Hec autem caritas ea parte qua est in proximum, fideles unit, ut sint unum corpus ; ea vero parte, qua est in Deum, corpus capiti Christo compaginat, ut sit integer Christus.

vermittelnder Stamm zwischen der einen Wurzel und den vielen Zweigen hervorgeht. Hier sind alle Gnaden eingepfropft, wie die Zweige in einem Stamm, in der einen *caritas*. Aus der *caritas* nämlich, die den Nächsten angeht, ergibt sich die Wechselseitigkeit, mit der durch die Gnaden alle einander dienen. Aus dieser Wechselseitigkeit folgert er die Einheit des kirchlichen Friedens. Mit Rücksicht auf dieses Hervorgehen des einen aus dem andern nennt er den Heiligen Geist Wurzel der Einheit [1].

Auch *Radulphus Ardens* nimmt dort, wo er von der *caritas* spricht, die uns zu Gliedern des Leibes des Herrn macht, die Rede von der Liebe zu Gott und zum Nächsten, welche Quelle aller Tugenden ist, auf Grund deren allein wir leben und Früchte bringen, und begründet seine Aufstellung mit der Parabel vom Weinstock und den Reben [2]. Doch sei darauf hingewiesen, daß Radulph auch die Eigenschaften des Überragens und Weitergebens und Leitens miteinander im Wesen des Hauptes zu verankern versteht und daraus die Realisierung der Einheit dartut. Die Kirche heißt Leib Christi, weil Christus Haupt der Kirche auf Grund einer Ähnlichkeit genannt wird. Obwohl nämlich Haupt und Glieder

[1] Zu 1 Kor. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 62*v*) : « Radix ». Quomodo Christus caput et membra dicantur unum corpus similitudine transsumpta ab humano corpore, et quomodo hoc corpus non sit exanime, quod vivificat Spiritus Sanctus, sicut anima creata vivificat corpus humanum, ostendere intendit. Quod quoniam inde est, quia Spiritus Sanctus datus est nobis ad omnes usus gratiarum, quibus nos invicem nobis subservientes dicimur unum corpus, vocat Spiritum Sanctum radicem, a qua procedit caritas tamquam medius truncus inter radicem unam et multos ramos. Cui quidem sunt omnes gratie insite velut rami in uno trunco in una caritate. Ex caritate enim, que est ad proximum, sequitur vicissitudo, qua per gratias omnes invicem subserviunt. Ex qua vicissitudine sequitur unitas ecclesiastice pacis. Quem processum attendens vocat Spiritum Sanctum radicem unitatis. — Man vgl. auch zu Rom. (Cod. Paris. Nat. lat. 686 fol. 37) : Eucaristia etiam bene dicitur sacramentum caritatis, quia illam figurat unionem membrorum inter se et caput suum, quam virtus caritatis edificat compaginando [*Ms. hat* compaginando] diversa membra intra se et ea uniendo cum suo capite, quod habet ramorum diversitate efficere.

[2] Homiliae in epist. et evang. dominic. II Hom. 6 (SSL 155, 1967) : Sequitur pars secunda, in qua ostendit eos, qui caritatem habent, vivere, illos, qui non habent, mori, cum subdit : « Nos autem scimus, quia translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres. » Acsi dicat : Quandiu fuimus sine dilectione Dei et proximi, in morte peccatorum eramus. At postquam coepimus Deum et proximum diligere, coepimus vivere, vita scilicet virtutum. Sicut enim odium et contemptus est fons omnium vitiorum, ita econtrario caritas Dei et proximi est fons omnium virtutum. Per dilectionem quippe connectimur Deo et proximo, ut simus membra corporis Christi, quod est ecclesia. Et si dilectione caremus, iam nec membra Christi nec de integritate eius corporis sumus, nihil fructus facientes, sed mortui et damnationi deputati. Quod Dominus in evangelio per similitudinem vitis et palmitum ostendit dicens : « Ego sum vitis et vos palmites . . . »

einer Natur sind, so hat doch das Haupt den Vorrang, die Bewachung und die Leitung hinsichtlich aller Glieder, indem es vom geheimen Raum des Gehirnes aus, wo der Sitz der Sinne, der Weisheit und der Kraft ist, durch das Mark die wohltätigen Kräfte des Wachstums und der Sinne auf die untergeordneten Glieder ausströmt, die mit ihm durch Muskeln und Adern verknüpft sind. Die Glieder des ganzen Körpers folgen aber ihrem Haupt und dienen ihm, in gleicher Weise mit dem Haupt und miteinander verbunden, sich gegenseitig helfend und einander Dienst leistend. So, meine Brüder, so wurde Christus, um unser Haupt zu sein, Mensch, einer Natur mit uns und überragt so, bewacht und leitet alle Glieder der Kirche. Und von seinen Schätzen der Weisheit, der Tugend und aller Gnaden gießt er den untergeordneten, mit ihm durch Glaube und Liebe zusammengefügten Gliedern ein [1].

Auch *Alanus von Lille* ist die Lehre vertraut, daß durch die Liebe zum Nächsten die Gläubigen so miteinander vereinigt werden, daß sie als miteinander verbundene Glieder ein Leib genannt werden, und daß dieser Leib durch die Liebe zu Gott mit Christus vereinigt wird. Eine Vereinigung, die, wenn auch hier schon bestehend, erst in der Zukunft vollkommen sein wird [2].

In der *Abaelardschule* nimmt es *Magister Hermannus* als eine Selbstverständlichkeit, daß die Glieder deshalb mit dem Haupt vereinigt sind, um sich gegenseitig zu unterstützen und einander an die Hand zu gehen [3]. *Robert von Melun* betont, daß die Gaben des Heiligen Geistes

[1] Homiliae in epist. et evang. dominic. I. Hom. 66 (SSL 155, 1910) : Dicitur autem ecclesia corpus Christi, quoniam Christus caput ecclesiae est quadam similitudine dictus. Cum enim caput et membra unius sint naturae, tamen caput praesidet, excubat et regit omnia corporis membra a secretario cerebri sui, ubi est sedes sensuum, sapientiae et vigoris, diffundens per medullas beneficia vegetationis et sensus ad inferiora membra sibi nervis et venis compaginata. Membra vero corporis totius suo capiti parent et famulantur capiti pariter et sibi invicem colligata sese coadiuvantia et subministrantia sibi. Sic, fratres mei, sic Christus, ut esset caput nostrum, factus homo unius naturae nobiscum praesidet, excubat et regit omnia membra ecclesiae. Et de thesauris sapientiae et veritatis gratiarumque suarum infundit in inferiora membra sua sibi fide et dilectione compaginata.

[2] Theologicae Regulae. Reg. 113 (SSL 210, 680) : Eucharistia vero dicitur sacramentum caritatis, quoniam per assumptionem eius unitas ecclesiae et capitis Christi designatur, quae ex caritate est in praesenti. Caritas enim in Deum et in proximum. Ex caritate vero proximi sic fideles sibi uniuntur, ut tanquam membra sibi coniuncta unum corpus dicantur : quod corpus ex caritate Dei Christo capiti unitur. Quae unio etsi hic sit aliqua, in futuro erit perfecta.

[3] Sententiae. Cap. 29 (SSL 178, 1741) : Hoc [verum] corpus [Christi] sacramentum est illius corporis Christi, quod est ecclesia ; quia sicut hoc corpus, quod

vom Haupt auf die Glieder herabsteigen und daß aus der geordneten Verteilung dieser Gaben die Kirche zum Leib Christi gemacht wird, welcher Leib aus der Verschiedenheit der Glieder zusammengefügt wird, indem das eine die Gabe der Weissagung, das andere die Gnade der Heilung, ein anderes die Sprachengabe und wieder andere andere Gaben haben, durch welche die Glieder geeignet gemacht werden, den Leib Christi, der die Kirche ist, zusammzusetzen [1].

Bei *Petrus Lombardus* sollen wir dann so ziemlich alle bisher vermerkten Elemente der Einigung aufgezählt finden. Vor allem das Haupt als Sitz der Fülle, von der aus die Glieder empfangen, und die Aufgabe der Zusammenarbeit. Er gibt für Kol. 2, 19 : et non tenens caput, ex quo totum corpus per nexus et coniunctiones subministratum et constructum crescit in augmentum Dei die Erklärung : « Aus dem », aus dem Haupt, d. i. empfangend von seiner Fülle, « der ganze Leib », d. i. die Kirche, « durch die Verknüpfungen » der caritas « und » durch « die Verbindungen » des Glaubens, der Hoffnung und der Werke, in denen die Gläubigen verbunden sind, und ähnliches « ausgestattet ist und gebaut ». Unterscheide und weise dem einzelnen seine Aufgabe zu : Zu

ipse assumpsit de virgine, habet membra diversa, quorum alia aliis mutuo necessaria erant, sic hoc corpus, quod est ecclesia. Unde et apostolus ecclesiam quasi quoddam animal describit habens caput suum ipsum scilicet Christum, oculos spiritales praelatos, qui aliis praevident, manus ipsos operatores, pedes ipsos minores, qui ad corpus portandum necessarii sunt. Sic enim alterno indigent adiumento, ut et maiores minoribus et minores maioribus vicissim suppeditare oporteat. — Die Erklärung, die der Cambridger Paulinenkommentar für Eph. 4, 16 gibt, geht dahin, daß der Leib Christi zusammengefügt ist mittels jeden Anschlusses der Hilfeleistung, d. i. durch Glaube, Hoffnung und Liebe, die unsere Bande sind, die uns nämlich von Gott dargeboten werden. Man vgl. *A. Landgraf*, Commentarius Cantabrigiensis in epistolas Pauli ex schola Petri Abaelardi. 2. In epistolam ad Corinthios Iam et IIam, ad Galatas et ad Ephesos. [Publication in Mediaeval Studies. 2] Notre-Dame, Indiana (1939) 419 : Et per quod fiat ista connexio, supponit « per omnem iuncturam subministrationis », id est per fidem, spem, caritatem, quae sunt vincula nostra, quae videlicet a Deo nobis subministrantur.

[1] Summe (St. Omer, Cod. lat. 121 fol. 52) : ita Christus, secundum quod est homo, omnia habet dona Spiritus Sancti, quibus ecclesiam regit et consecrat, que eius est corpus et ab ipso ipsa dona in ecclesiam descendunt, ex quorum ordinata distributione ipsa ecclesia corpus Christi efficitur, quod ex diversitate membrorum conficitur, cum alius donum prophetie habeat et alius gratiam curationum, alius vero genera linguarum et alii alia habent dona, per que membra idonea fiunt ad corpus Christi componendum, quod est ecclesia. Man vgl. auch die Abbreviation der Summe bei *F. Anders*, Die Christologie des Robert von Melun. [Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Band XV, Heft 5], Paderborn (1927) 38.

einem gebaut, durch die Verbindungen nämlich, weil sie dasselbe glauben und dasselbe wirken, und ausgestattet im Hilfeleisten durch die Verknüpfungen, d. i. durch die *caritas*, ohne welche die Glieder nicht zusammenhängen, noch auch einander dienen, noch leben [1]. — Zur Erklärung von 1 Kor. 10, 17 schreibt wieder der Lombarde : Und wir sind « ein Leib » jenes Hauptes, das Christus ist, durch die Handreichung der Werke der *caritas*, d. h. wir sind Eins, eine Kirche, d. h. geeinigt durch die Bande des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe und die Darbringung vieler Werke Gottes [2]. Noch eindeutiger ist er in der Exegesierung von Eph. 4, 16 : ex quo totum corpus compactum et connexum per omnem iuncturam subministrationis secundum operationem in mensuram uniuscuiusque membri : « Aus dem », d. i. durch den « der ganze Leib », d. i. die Kirche, « zusammengefügt ist » durch den Glauben « und verbunden » durch das Band der Liebe. Darum fügt er hinzu « mittels jeden Anschlusses », als wolle er sagen : Zusammengefügt und verbunden und dies mittels jeden Anschlusses der Hilfeleistung, d. i. durch den Glauben und die Liebe, welche die Glieder verbinden und sie einander dienen machen sollen. Der Hilfeleistung, sage ich, nicht bloß dem Wollen nach, sondern auch « nach der Betätigung », die geschieht « im », d. i. nach dem « Maß eines jeden Gliedes », nämlich nach dem, was jedes Glied wirken kann durch die ihm gegebene Gnade [3]. In der Kommentierung von 1 Kor. 6, 15 sagt er sogar, daß unsere Körper, nicht bloß

[1] Collectanea in epistolas D. Pauli. In ep. ad Col. c. 2 (SSL 192, 277) : « Ex quo » capite, id est de cuius plenitudine accipiendo « totum corpus », id est ecclesia, « per nexus » caritatis « et » per « coniunctiones » fidei, spei et operum, in quibus fideles coniuncti sunt, et similes « subministratum » est « et constructum ». Distingue et redde singula singulis. Constructum in unum per coniunctiones scilicet, quia idem credunt et eadem operantur, et subministratum in subserviendo per nexus, id est per caritatem, sine qua membra non cohaerent nec invicem serviunt nec vivunt.

[2] In ep. 1 ad Cor. c. 10 (SSL 191, 1624) : « Et unum corpus » illius capitis, quod est Christus, sumus per subministrationem operum caritatis, id est unum sumus, una ecclesia, id est uniti vinculo fidei, spei et caritatis et multa operum Dei exhibitione.

[3] In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 192, 203) : « Ex quo », id est per quam, « totum corpus », id est ecclesia, est « compactum » per fidem « et connexum » vinculo caritatis. Unde subdit « per omnem iuncturam », quasi dicat : compactum est et connexum, et hoc « per omnem iuncturam subministrationis », id est per fidem et caritatem, quae coniungant et faciant sibi invicem membra ministrare. Subministrationis, dico, exhibitae non solum voluntate, sed etiam « secundum operationem », factae « in », id est iuxta « mensuram uniuscuiusque membri », scilicet quod unumquodque membrum potest operari per gratiam sibi datam.

die Seelen, Glieder Christi sind, *damit* wir ihn nachahmen [1]. Schließlich gibt er zu 1 Kor. 12 die Erklärung: und auch dadurch sind wir ein Leib, weil wir alle getränkt sind im Empfang der verschiedenen Gaben des Geistes und dies im mitarbeitenden Heiligen Geist, der alle Gaben zu einer Wirkung leitet [2]. Der Heilige Geist ist der Geist der Sohnesadoption, er ist die Liebe und Verbindung des Vaters und des Sohnes. Ihm gehört die Gesellschaft zu, durch die wir ein Leib des einzigen Sohnes Gottes werden. Wie nämlich der eine Leib des Menschen aus vielen Gliedern besteht und alle Glieder mit einer Seele belebt, indem er im Auge macht, daß er sieht, im Ohr, daß er hört und so in den übrigen, so enthält und belebt der Heilige Geist die Glieder des Leibes Christi, der die Kirche ist [3]. Ja, es gehört zum Wesen des Leibes, daß er aus vielen Gliedern besteht, die sich das Nötige gegenseitig geben [4], und wir stehen gerade deswegen zueinander im Verhältnis von Gliedern, weil wir verschiedene Gnadengaben haben [5]. Umgekehrt aber sind die Gaben zum Nutzen nicht des einzelnen, sondern der zu erbauenden Kirche gegeben [6].

[1] In ep. 1 ad Cor. c. 6 (SSL 191, 1582): « Nescitis, quoniam ». Quasi dicat: Corpus non debetur fornicationi, sed Domino, « quoniam corpora nostra », non solum animae, « sunt membra Christi », ut eum imitemur.

[2] In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 191, 1654): « Et » id est quia « omnes sumus potati » in acceptione diversorum donorum Spiritus, et hoc « in Spiritu » Sancto cooperante, qui omnia dona ad unum efficiendum dirigit.

[3] In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 192, 197): [Idem, nämlich Augustinus, In serm. de Pentecoste] Ipse est enim Spiritus adoptionis filiorum, ipse Patris et Filii amor et connexio. Ad ipsum ergo pertinet societas, qua efficimur unum corpus unici Filii Dei. Sicut enim unum corpus hominis ex multis constat membris et vegetat omnia membra una anima, faciens in oculo, ut videat, in aure, ut audiat, et sic in ceteris, ita Spiritus Sanctus membra corporis Christi, quod est ecclesia, continet et vegetat. — Man vgl. auch In ep. ad Eph. c. 4 (SSL 192, 199).

[4] In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 191, 1655): Ostendit per similitudinem humani corporis unitatem corporis Christi, id est ecclesiae, habere varietatem officiorum et diversitatem hanc non tollere unitatem, sicut humani corporis unitas non in singularitate consistit, sed in multis membris, ut invicem sibi praestent, quod debent.

[5] In ep. ad Rom. c. 12 (SSL 191, 1499): Vel ita lege, quasi dicat: Singuli sumus membra. Igitur in differentibus donis hoc agatur. Et hoc est, quod ait, quia omnes sumus membra. Igitur habentes donationes secundum gratiam, quae data est nobis, scilicet simus membra alter alterius. Quae autem illae sint gratiae, ex quarum diversitate dicuntur membra, et qualiter in illis nobis invicem subservire debeamus, aperit dicens: « sive » habentes « prophetiam » . . .

[6] In ep. 1 ad Cor. c. 12 (SSL 191, 1652): « Unicuique autem ». [Ambrosius] Quasi dicat: Diversa sunt dona et non ad meritum alicuius hominis singulariter dantur, sed ad utilitatem ecclesiae aedificandae.

In seiner Erklärung von Kol. 2, 19 ergreift auch *Petrus Cantor* die Gelegenheit, darzutun, daß aus dem Haupt, d. h. dadurch, daß der Leib aus seiner Fülle empfängt, der ganze Leib seine Einheit bekommt durch die Bänder der Liebe und durch die Verbindung des Glaubens und der Hoffnung und durch die gegenseitige Hilfeleistung. Mit Rücksicht auf dieses letzte ist der *caritas* ihre Aufgabe zugewiesen, da ohne sie die Glieder nicht zusammenhängen, noch einander dienen noch leben. So daß also derjenige, der den Ruf des andern herabzieht, zeige, daß er nicht Glied der Kirche ist [1]. Dazu komme, daß man das Haupt nicht lieben könne, ohne zugleich die Glieder zu lieben [2]. Und es wohnten diejenigen nicht in Eintracht, in denen die *caritas* nicht vollkommen sei, ohne die, auch wenn sie an einem Ort weilten, die Gehässigen die übrigen störten [3].

Diese durchaus psychologische Einstellung zeigt sich auch noch später. So z. B. bei *Guerricus de S. Quintino*, der in der Erklärung von Eph. 4, 16 betont, daß ein Zusammengefügtes (compactum) mehrerer sich dort findet, wo diese betreff einer und derselben Sache einer Meinung sind. Der Glaube aber bewirke diese Übereinstimmung, die *caritas* mache die Einheit der Willensrichtung [4].

[1] Paulinenkommentar (Cod. Paris. Nat. lat. 176, fol. 211*v*) : « Ex quo » capite, id est de eius plenitudine accipiendo, « totum corpus », ecclesia, « per nexus » caritatis et « per coniunctionem » fidei et spei et mutuam operum exibitionem, in quibus coniuncti esse debent omnes fideles. « Subministratum » in subveniendo alius alii mutuo « per nexus », per caritatem, sine qua membra non coherent, non sibi invicem serviunt nec vivunt. Ergo detractor, qui alii detrahit et illum detegit, se huius corporis ostendit membrum non esse. Pes enim manum detegere non debet. Nec econverso, si in pede vel in manu macule fiunt. Qui ergo maculam alicuius membri detexerit ut detractor, vel sigillum fame eius incrustaverit, membrum ecclesie non esse se ostendit.

[2] Kommentar zu den kanonischen Briefen. Zu 1 Joh. 4. 21 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 282*v*) : « Et hoc mandatum » etc., et « fratrem », quia si fratrem non diligit, nec Deum, cuius natos nos dicimus, non diligit. Si enim diligis Deum generantem in fide et generatos in fide diligis, saltem ideo diligas fratrem, quia membrum est capitis, cuius et tu, et per eandem gratiam. Caput autem sine membris non diligitur.

[3] Psalmenkommentar. Zu Ps. 132, 3 (Cod. Paris. Mazarin. lat. 176 fol. 111*v*) : Non enim habitant in unum, nisi in quibus perfecta est caritas, sine qua etiam, cum in uno sint loco, odiosi ceteros turbant.

[4] Cod. Paris. Nat. lat. 15603 fol. 120*v* : « Corpus compactum », unde glosa dicit : per fidem. Compactum enim aliquorum est, qui in idem consentiunt. Fides autem facit consentire . . . Caritas ad unitatem affectus. Unde sequitur « et connexum », glosa : vinculis caritatis. — Man vgl. auch den zum Bereich des *Odo Rigaldi* gehörigen Kommentar zum 4. Sentenzenbuch des Cod. Paris. Nat. lat. 16406 fol. 169*v* : Item, questio est, quare potius dicitur : crede et manducasti, quam

Erst relativ spät hat man sich um die Terminologie der Einheit zwischen Christus und der Kirche bemüht. In einer *Quästion* des Cod. British Museum Harley, lat. 3855 wird nun darauf hingewiesen, daß etwas auf dreifache Art als geeint oder eins bezeichnet werden kann: *ratione unionis vel collectionis*, so eine Herde und so auch die Kirche; *ratione compositionis* nennt man etwas einen Körper und *ratione similitudinis* heißt es, diese und jene Pflanze sind eine [1]. Die *unio*, auf Grund deren nun die Kirche mit Christus vereinigt ist, besteht in einer geistigen Einheit — wir werden durch die Tugenden geistiger Weise mit Christus vereinigt —, in einer sozialen Einheit — denn Christus ist unser Kamerad und Bruder —, und in einer natürlichen Einheit — weil Christus mit sich unsere Natur vereinigte [2].

Auch hier haben wir das typische Bild einer Frage, die in der Zeit, für die wir ihre Geschichte verfolgen, nicht zum Problem geworden ist. Die einzige Abwechslung, die wir feststellen konnten, besteht darin, daß von den verschiedenen die Einheit des Leibes garantierenden Elementen bald die einen und bald die anderen hervorgehoben werden. Dazu kommen Ansätze für eine psychologische Vertiefung, die sich aber fast auf die Porretanerschule beschränken. Metaphysische Dinge, wie die Gruppierung nach den verschiedenen Arten der Kausalität, lagen dieser Zeit noch fern. Wichtig für die dogmatische Lage dürfte aber die Feststellung sein, daß man neben den inneren Bändern von Glaube und Liebe und auch der zusammenschweißenden, allen Gliedern gemeinsamen Aufgabe der Zusammenarbeit auch nicht auf die Bedeutung des hierarchischen Momentes vergaß.

(*Fortsetzung folgt.*)

dilige, cum caritas sit primum uniens nos Deo. Dicendum, quod loquitur de fide operante per dilectionem. Fides autem ista dupliciter nos unit capiti, tum secundum intellectum, tum secundum affectum. Unio per intellectum est in fide per se, et hec est prima unio. Unio per affectum est ab amore. Et propter hoc, quod in credere imperatur utraque, ideo dicitur: crede etc. — Man vgl. auch fol. 179*v*.

[1] Frage 29 (fol. 15*v*): Ad huius rei intelligentiam sciendum est, quod unitum vel unum tribus modis dicitur: ratione unionis vel collectionis, ut totus grex dicitur unus ratione unionis, ecclesia [*wohl statt* Christus] cum membris dicitur una ecclesia; ratione compositionis dicitur unum corpus aliquid; ratione similitudinis dicitur una herba hec et illa.

[2] Frage 29 (fol. 15*v*): Dicimus igitur, quod ecclesia ratione unionis Christo est unita. Sed unio in tribus perficitur: in unione spirituali, in unione sociali, in unione naturali. Per virtutes spiritualiter Christo unimur. Socialiter enim dicitur socius noster et frater noster. Naturaliter, quia nostram sibi univit naturam.

# Der wissenschaftliche Charakter der Apologetik

Von Dr. Alexander M. HORVÁTH O. P.

*(Fortsetzung)*

## IV. Verhältnis der Apologetik zur philosophischen Umrandung

### *1. Synthetische und analytische Apologetik.*

Die Zielsetzung der Apologetik bestimmt den Gegenstand, mit dem sie sich beschäftigen soll, wie auch dessen Reichweite. Die Vergegenständlichung der Objekte hängt vom Subjekt ab. Alles, was in dessen Bannkreis gelangt, zu seiner Bestimmung und Erkenntnis beiträgt oder irgendwie in seinem Lichte wahrnehmbar ist, gehört zum Gegenstand der Wissenschaft, deren Subjekt es ist. Die allgemeinen Prinzipien der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt haben wir bereits früher auseinandergesetzt. Es erübrigt hier nur deren Anwendung auf das Subjekt der Theologie und auf die Gegenstände der Apologetik.

Die allererste und hauptsächliche *Aufgabe der Apologetik* ist die *allgemeine Rechtfertigung des theologischen Subjektes.* Wir verstehen darunter den wissenschaftlichen Versuch, die christliche Formel [1] als einen von allen hindernden Zügen gereinigten, von jedem hemmenden Einfluß befreiten und darum annehmbaren Gegenstand hinzustellen, als solchen mit allen wissenschaftlichen Mitteln hervorzuheben und schließlich als geeignetes Objekt eines vernunftgemäß wohlbegründeten Glaubens zu empfehlen. Mit diesen Feststellungen ist die Zielsetzung der Apologetik erreicht: *der Weg von der Natur zur Übernatur ist geöffnet*, d. h. *die Hindernisse des Übertrittes in die übernatürliche Ordnung sind entfernt.* Der Übertritt selbst bleibt höheren Faktoren überlassen, auf welche die Apologetik in ihrem Endurteil bloß hinweist. Gegenstand der Apologetik ist demnach jeder Satz, jede Wahrheit, die mit dem Subjekt der Theologie in dem Sinne zusammenhängt, daß sie zu dessen Erkenntnis und näheren Bestimmung beiträgt, oder die in ihrem eigenen Wahrsein von

[1] Divus Thomas 25 (1947) 30 f.

demselben abhängt. Man kann die Frage nach der apologetischen Aufgabe und somit nach dem Gegenstande der Apologetik auch folgendermaßen formulieren : *Welches sind die Erkenntnismittel, in welchen das Subjekt der Theologie vergegenständlicht wird* ? Die Antwort lautet : alle jene Prinzipien, Sätze und Wahrheiten, welche die Hindernisse seiner gegenständlichen Annehmbarkeit entfernen (negativer Teil) und zu seiner Empfehlung im oben erwähnten Sinne beitragen (positiver Teil).

Hieraus ergibt sich, daß die formale, positive Apologetik, von welcher wir im folgenden ausschließlich sprechen wollen, in zweifacher Form möglich ist : *als synthetische und als analytische Wissenschaft.*

In der *synthetischen Apologetik* zieht der Gottesbegriff alles in seinen Bannkreis, was zu seiner Bestimmung, klaren Erkenntnis und folglich zu seiner Vergegenständlichung in den wissenschaftlichen Erkenntnismitteln beitragen kann. Von der gleichsam inhaltsleeren Formel [1] steigt sie zur vollen Erkenntnis derselben auf, ohne sich anzumaßen, daß sie den Gottesbegriff in sich aufhellen könnte. Sie begnügt sich mit der Feststellung, daß die Umrandung in ihrer ganzen Ausdehnung dem theologischen Subjekt nicht bloß nicht feindlich gegenübersteht, sondern es wohlwollend aufzunehmen, ihm aus dem eigenen zu leihen und dessen Wahrheitsgehalt aufzunehmen geeignet ist. *Subjekt* der synthetischen Apologetik ist demnach der *geoffenbarte Gottesbegriff*, sofern er einer Vergegenständlichung in den wissenschaftlichen Erkenntnismitteln bedarf und fähig ist ; ihr *Gegenstand* aber ist *alles, was zu dieser Vergegenständlichung beiträgt.* Die synthetische Apologetik arbeitet mit der gleichen Methode und mit ähnlichen Erkenntnismitteln wie jede andere synthetische Wissenschaft ; nur durch ihre Zielsetzung, sowie durch die eigene Anziehungskraft ihres Subjektes ist sie von ihnen unterschieden und über sie erhoben.

Die *analytische Apologetik* benützt die wirklichen Werte ihres Subjektes, um den Verstand zu orientieren und ihm bei der Beurteilung der Einzelfragen feste Prinzipien und Grundlagen zu liefern. Ihre anfängliche Form besteht darin, daß das gläubige Gemüt wie auch die gläubige Wissenschaft aus Liebe und einem zähen Festhalten an der Offenbarung vorgehen. Es wird alsdann versucht, den Glaubensinhalt

[1] Unter « inhaltsleer » verstehen wir hier den Mangel der Rechtfertigung. Wie wir oft betont haben, ist die Aufgabe der Apologetik die mögliche Vergegenständlichung des Subjektes der Theologie. Ohne dieselbe steht es zu Anfang der Untersuchungen vor dem Verstand. In diesem Sinne ist es inhaltslos, da selbst die Möglichkeit der Vergegenständlichung ein Problem ist.

für die wissenschaftliche Forschung fruchtbar zu machen und mit allen Mitteln derselben zu vergegenständichen, also den Weg der « fides quaerens intellectum » zu beschreiten, um auch den Schein eines Doppellebens zu vermeiden. Die Probleme sind die gleichen wie in der synthetischen Apologetik ; auch deren Behandlungsweise ist keine wesentlich andere ; nur die Färbung ist verschieden. Die synthetische Apologetik, die mit einer methodischen Indifferenz beginnt, sucht den Weg zum Glauben durch die Wissenschaft zu ebnen (« intelligo, ut credam »); die analytische hingegen, die mit der gläubigen Annahme des Gottesbegriffes beginnt, steigt vom Glauben zum Wissen herab und bemüht sich, durch dieses den größten Schatz des Menschen zu hüten und zu unterstützen. In ganz vollendeter Form ist der Ausgangspunkt der analytischen Apologetik das mit dem Glaubens- und Wissensinhalt völlig erfüllte Subjekt. Es will von unten nichts mehr empfangen, sondern seine Erkenntniswerte in jeder Richtung und in jeder Weise fruchtbar machen. In dieser Form ist es ein vollwertiges Weltanschauungs-Prinzip, welches als Wertmesser aller Werte gelten will. *Subjekt* der analytischen Apologetik ist demnach *der inhaltlich vollwertig bestimmte geoffenbarte Gottesbegriff ;* ihr *Gegenstand* aber *alle Werturteile, die von seinem Standpunkt aus über die Umrandung gebildet werden.*

Kann man das *Endurteil* der synthetischen Apologetik so fassen, wie dies Thomas von seiten der Gaben des Heiligen Geistes formuliert hat : Non est recedendum ab his, quae fidei sunt, propter ea, quae exterius apparent [1], so ist jenes der analytischen Apologetik in der folgenden Feststellung zu erblicken : *von der Höhe des geoffenbarten Gottesbegriffes aus gesehen, ist alles bloß Stückwerk ; als Ewigkeitswert kann es nur insofern in Betracht kommen, als es in seinen Bannkreis gelangt, in seinem Licht geschaut wird.* Daher der wirksame Befehl : Willst du mit den ewigen Werten in Kontakt bleiben, so beurteile alles im Lichte der Offenbarung.

### *2. Bestimmung der Gegenstände der Apologetik.*

Dies vorausgeschickt, können wir die Gegenstände der Apologetik im einzelnen bestimmen. Man kann sie in zwei Gruppen einteilen. Die Apologetik behandelt *prinzipielle Fragen* und entscheidet über *Tatsachen.* Den Stoff zu beiden entnimmt sie der Offenbarung, die Beweismittel aber der natürlichen Erkenntnis. Nicht in dem Sinne, als wenn sie mit

[1] II-II 8, 2.

denselben die Offenbarung beweisen wollte, sondern bloß um sie von seiten der Umrandung zu verteidigen, verständlich und annehmbar zu gestalten. Aus diesem Grunde müssen wir ihre Gegenstände je nach der Beziehung zur philosophischen und zur historischen Umrandung zu bestimmen suchen. Wir wollen dies zunächst in Verbindung mit der *Philosophie* unternehmen. Wir möchten hierbei den weiter oben [1] angezogenen Vergleich mit der Metaphysik beibehalten und weiter ausführen.

Es ist auffallend, wie viele Fragen in der Apologetik aufgeworfen werden, deren Behandlung auch andere Disziplinen beanspruchen. Deshalb scheint eine Begrenzung der Apologetik in bezug auf ihren Gegenstand unmöglich zu sein. Wie ist diese Schwierigkeit zu lösen ?

Die Metaphysik kann die Frage von dem Ursprung und Wert des allgemeinen Seins nicht beantworten, ohne dasselbe in sich zu untersuchen und zu beschreiben. Sie kann sich hierbei mit bloß anfänglichen Angaben nicht begnügen, sondern muß dieselben in wissenschaftlicher Feilung vorlegen. Dies gehört zu ihrer ureigensten Aufgabe. Nur die Teilfragen, die Besprechung der einzelnen Formen des Seienden, überläßt sie anderen Wissenszweigen. Ähnlich ist dies auch bei der Apologetik der Fall. Sie unternimmt die allgemeine Verteidigung des geoffenbarten Gottesbegriffes, will ihn als einen annehmbaren Gegenstand hinstellen, überläßt aber die Teilfragen, die im Zusammenhange mit ihm aufgeworfen werden und seine Wesenszüge im einzelnen aufhellen wollen, einer anderen theologischen Disziplin. In den Bereich der Apologetik gehören jedoch als Eigenbestand alle jene Probleme, die zur Aufzeigung und Begründung des allgemeinen Wertes der geoffenbarten Wahrheiten, insbesondere ihres Vertreters, des Subjektes der Theologie, notwendig sind. Wie die Ontologie gleichsam den Fundort aller grundlegenden Wahrheiten darstellt, die zur Beurteilung der Resultate partikulärer Wissenschaften erfordert sind, so kann man auch von der Apologetik sagen : sie ist *Fundort aller theologischen Prinzipien*, die zur Beurteilung sowohl der Offenbarung, als auch der theologischen Sätze notwendig sind [2]. Was hierzu gehört, kann der allgemeinen Analyse des Subjektes leicht entnommen werden.

[1] Divus Thomas 25 (1947) 179 ff.

[2] Daher der Name « *Fundamentaltheologie* », also die Lehre von jenen Wahrheiten, durch welche sowohl die Offenbarung als auch die Theologie vor dem wissenschaftlichen Forum gerechtfertigt wird. Auch der Name « *Theologische Prinzipienlehre* » drückt dies entsprechend aus. Weniger passend ist der Name « *Propädeutik* ». Würde man darunter die Einleitung in die Theologie verstehen,

Daß in der Formel des Christentums eine Regelung des Verhältnisses zu Gott ausgesprochen wird, unterliegt keinem Zweifel. Gerade im Interesse des Gottesdienstes, zur Bestimmung der Art und Weise, wie wir uns Gott nähern müssen, wurde sie geoffenbart. Eine Grundfrage der Apologetik muß daher in der *richtigen Begriffsbestimmung und Verteidigung der Religion im allgemeinen* erblickt werden. Nur das Prinzipielle gehört an sich zum eigentlichen Stoff der Apologetik ; sie kann aber ohne weitblickende Erudition die Angriffe der Religionsfeinde nicht zurückweisen. Vergleichende Religionswissenschaft, Religionspsychologie und -Geschichte usw. sind in ihrer Selbständigkeit Hilfswissenschaften der Apologetik ; falls sie aber mit apologetischer Zielsetzung betrieben werden, sind sie Teile derselben.

Auf den ersten Blick erhellt, daß das Subjekt nicht den natürlichen Angaben entnommen wird. Es wird demnach *das Problem der übernatürlichen Ordnung* von selbst aufgeworfen. Die Bestimmung, was man unter Übernatur versteht, die Begründung ihrer Existenz, die Art und Weise, wie sie dem menschlichen Vermögen zugänglich sein kann, ist wieder eine Untersuchung, die die Apologetik mit sehr zahlreichen und unter sich sehr verschiedenen Mitteln anstellen muß ; ihr theologischer Charakter wird oft nur durch die allgemeine Zielsetzung und durch die führende Leuchtkraft des Gottesbegriffes sichergestellt. Das Endurteil der Apologetik lautet : *Von seiten der Umgebung (der Natur) besteht gegen die Annahme einer übernatürlichen Ordnung und gegen die Ergänzung der natürlichen Religion durch dieselbe gar kein Hindernis, wenn nur der Mensch hierüber aus verläßlicher Quelle unterrichtet wird.*

so könnte dies im Vergleich mit den so beliebten « Einleitungen in die Philosophie » einen Sinn haben. Diese stellen gewöhnlich eine Zusammenfassung der Grundprobleme der Philosophie dar, so daß sie wesentlich, ihrer Artbestimmung nach, Philosophie sind. Betrachtet man die Apologetik in ihren Problemen, so sieht man, daß sie wirklich eine Einführung in die Einzelfragen der Theologie darstellen und dabei wesentlich theologisch bestimmt sind. In dieser Hinsicht kann ihr auch der Name « *Theologia generalis* » zugeeignet werden. Will man aber unter Propädeutik eine außerhalb der Theologie stehende, auf sie vorbereitende Disziplin verstehen, so ist dies sicher nicht zulässig, wie dies aus unserer Ausführung über das Verhältnis des Subjektes zu den Gegenständen ersichtlich ist. « *Dogmatica generalis* » kann die Apologetik auf Grund ihrer Zielsetzung genannt werden. Sie will das Subjekt der Theologie als Erkenntnisgrund der gesamten Theologie, in der Eigenschaft einer realen Wahrheit rechtfertigen, um den aus ihm abgeleiteten Folgerungen eine solide Grundlage zu geben und so ihren theologischen Wert, nicht im einzelnen, sondern im allgemeinen sicherzustellen. So ist sie ein Teil der Theologie neben der « Dogmatica specialis ».

So entsteht das weitere Problem: Wie wird *der Kontakt mit der Übernatur* ermöglicht? Die Antwort ist scheinbar sehr einfach: Durch einen besonderen Eingriff Gottes, bei dem die Naturkräfte nicht formal tätig sind. Es ist eine harte apologetische Arbeit, das Wesen und die verschiedenen Formen eines solchen Kontaktes zu beweisen. Da eine direkte Berührung mit den übernatürlichen Prinzipien nicht möglich ist, kann man die entsprechenden Begriffe nur per modum negationis bilden: die passive Offenbarung geschieht nicht mit den nämlichen Erkenntnismitteln wie die natürliche Wahrnehmung; das übernatürliche Wirken vollzieht sich nicht nach den gleichen Gesetzen und in Kraft der gleichen Prinzipien wie das natürliche. Diese und ähnliche Feststellungen bilden die Grundlagen zur Bildung des Offenbarungsbegriffes und zur Bestimmung der Erkenntnismittel, durch welche man in den Besitz der Offenbarung gelangen kann. Die Aufzählung und Beschreibung derselben gehört zur Apologetik; nicht etwa als eine anderswoher entlehnte Vorbemerkung oder Erinnerung; sondern ihre genaue, allseitige Bestimmung ist eine Uraufgabe derselben. Ähnlich steht es mit der Metaphysik. Die psychischen Voraussetzungen und Quellen der Erkenntnis zu untersuchen, ist gewiß nicht ihre Aufgabe. Sie kann aber die Frage nach dem Ursprung und Wert des allgemeinen Seins nicht beantworten, wenn sie nicht selbst, mit eigenen Mitteln die Erkenntnis, die Voraussetzungen ihres Wertes und der einzelnen Erkenntnisquellen untersucht und genau bestimmt. Daher gehört die Begriffsbestimmung der aktiven und passiven Offenbarung, die Beschreibung ihrer möglichen und tatsächlichen Weisen der Apologetik an, umsomehr da diese selbst einer Verteidigung bedürfen und erst nach der Lösung der Gegenbeweise eine endgültige Formulierung erhalten können.

Aus der allgemeinen Analyse des Gottesbegriffes ist folgendes Postulat abzuleiten: *Der Ursprung des christlich-theologischen Subjektes ist ohne die Offenbarung nicht zu erklären;* sie muß infolgedessen unbedingt zugegeben werden. Diese Forderung stellt der Gottesbegriff, so daß mit ihrer Erfüllung oder Zurückweisung er selbst vor dem Verstand steht oder fällt. Das Endurteil der formalen Apologetik lautet: *Von seiten der philosophischen Umgebung kann gegen die Möglichkeit der Offenbarung nichts eingewendet werden.* Nur muß ihre Tatsächlichkeit bewiesen werden.

Bevor aber die Apologetik an die Tatsachenfrage herantritt, muß sie noch ein weiteres prinzipielles Problem lösen. Die Tatsache der Offenbarung kann nach unseren früheren Ausführungen nur indirekt

bewiesen werden. Nur die Heranziehung übernatürlicher Wirkkräfte und deren offensichtliches Aufscheinen für die natürliche Erkenntnis kann die Überzeugung von der Tatsächlichkeit der Offenbarung geben und erhalten. Aus diesem Grunde ist die Beschreibung der *dynamischen* übernatürlichen Ordnung, die genaue Bestimmung ihrer Grenzen und ihrer verschiedenen Erscheinungsweisen unerläßlich. Die formale Apologetik kann auch in diesem Falle nur das Endurteil bilden : *eine Wirkweise, die die Naturkräfte und -gesetze übersteigt, ist nicht ausgeschlossen : von seiten der Umrandung kann gegen dieselbe nichts eingewendet werden.*

Was wir bisher über den Gegenstand der Apologetik gesagt haben, kann auch am Schema des Übernatürlichen, welches oben [1] gegeben wurde, kontrolliert werden. Die Bestimmung und Beschreibung der übernatürlichen Ordnung in statischer Hinsicht ist keine apologetische Aufgabe. Diese leistet die spezielle Dogmatik. Nur ihr dynamisches Aufscheinen ist für sie von Interesse. *Ihre Existenz unter dem Gesichtspunkt des allgemeinen übernatürlichen Seins muß sie begründen, wie auch die Reichweite desselben, insofern dem Menschen der Kontakt mit ihm tatsächlich ermöglicht wird.* Alle anderen Fragen, die damit zusammenhängen, überläßt sie anderen theologischen Disziplinen. Auf diese Weise kann sich die Apologetik bloß auf die Bestimmung und Beschreibung der Bedingungen beschränken, unter welchen die Natur mit der Übernatur in Kontakt treten und in dieselbe hineingebaut werden kann. Um die Parallele mit der Metaphysik aufzunehmen, werden wir gewiß nicht fehlgehen, wenn wir die Apologetik als *Wissenschaft von dem übernatürlichen allgemeinen Sein* beschreiben [2]. Ist die Metaphysik, die prima

[1] Divus Thomas 24 (1946) 392.

[2] Den Begriff des übernatürlichen allgemeinen Seins müssen wir uns ähnlich bilden, wie jenen des natürlichen. Die Bestimmung seines Wesenszuges und seiner Eigenschaften in voller Absonderung von allen Einzelformen, ergibt den Begriff des übernatürlichen allgemeinen Seins. Dies kann in zweifacher Weise geschehen. Man sucht den charakteristischen Wesenszug der Natur zu bestimmen und durch die Negation desselben die Erhabenheit der Übernatur hervorzuheben. Dies haben wir oben getan, indem wir das Merkmal der Natur in der Herrschaft des Akt-Potenz-Gesetzes gefunden haben ; die Freiheit von demselben und infolgedessen die Erhabenheit über die bindende Kraft aller partikulären Gesetze aber, die aus diesem allgemeinen abgeleitet werden, haben wir als Wesenszug des übernatürlichen Seins bezeichnet. Wie es den einzelnen Zügen nach beschaffen ist, interessiert uns ebenso wenig, wie für die Metaphysik die Einzelbestimmungen des allgemeinen Seins an sich belanglos sind. Nur eine Frage muß von diesem Standpunkt aus betont werden : daß das übernatürliche Sein in sich nur als Substanz gedacht werden kann, deren Subsistenz nicht an die gleichen Bedingungen gebunden ist wie die des natürlich bekannten Seins. Auch die Mitteilbarkeit

philosophia, die wissenschaftliche Prinzipienlehre, die Wissenschaft von dem allgemeinen Sein, so kann auch die Apologetik, die unter den theologischen Disziplinen eine ähnliche Rolle spielt wie die Metaphysik unter den natürlichen Wissenschaften, passend so beschrieben werden [1]. Was ist das übernatürliche Sein, wie tritt es vor den menschlichen Verstand, welchen Wert hat seine Führung für die allgemeine Weltanschauung ? Diese Fragen interessieren die Apologetik, bestimmen ihre Arbeitsweise und formen jeden Gegenstand, der zu ihrer Lösung herangezogen wird.

Wir haben versucht, die apologetische Aufgabe von verschiedenen Seiten zu bestimmen und zu beleuchten. In allen Fällen haben wir Probleme und Gegenstände gefunden, die, für sich betrachtet, sehr heterogen beschaffen sind, aber in der *einen* Zielsetzung und im *objektiven Inhalt des theologischen Subjektes* in jener *relativen Einheit* zusammen-

desselben nach außen unterliegt keinem Zweifel ; nur ist sie wieder nicht an die gleichen Gesetze und Voraussetzungen gebunden, die die natürliche Ordnung beherrschen. Auf diese Weise haben wir die Berührungspunkte — Möglichkeiten und Mittel — zwischen beiden Ordnungen bestimmt und in diesem Sinne nennen wir die Apologetik die Wissenschaft vom übernatürlichen allgemeinen Sein. Es wird hierdurch kein Problem aus derselben ausgeschaltet, sondern nur das oberste Gesetz der Kontinuierung der Übernatur zur Natur in der Offenbarung festgestellt, so daß man in der näheren Bestimmung gänzlich auf dieselbe angewiesen ist. Dies ist die zweite Weise, um das übernatürliche allgemeine Sein bestimmen zu können. Die Angaben der Offenbarung werden geprüft, ob sie in natürlichen Erkenntnismitteln vergegenständlicht oder mit dem selbständigen Einfluß der Naturkräfte erklärt werden können. Auf diese Weise gelangen wir auf dem Wege der gewöhnlichen Abstraktion zur Bestimmung des Wesenszuges und der Eigenschaften der Übernatur. In diesem Lichte ist es leichter, die Berührungsweisen beider Ordnungen näher zu präzisieren, da wir dieselben aus fertigen Tatsachen abstrahieren können. Nur muß dieser Stellungnahme der strenge Beweis vorangehen, daß die Offenbarung eine verläßliche Tatsache ist. Dies vorausgesetzt, kann man ihre Angaben als geeigneten Stoff der Abstraktion betrachten und aus demselben den Begriff des übernatürlichen Seins bilden.

[1] Es steht auch nichts im Wege, der Apologetik die gleichen Namen auf dem Gebiet der Theologie zu geben, die der Metaphysik eigen sind. So insbesondere scheint der Name « prima theologia » ihre Bedeutung genau hervorzuheben. Mag man darunter bloß eine prioritas temporis verstehen, insofern ihre Kenntnis für die übrigen theologischen Wissenszweige vorausgesetzt und notwendig ist, oder eine prioritas dignitatis : die Apologetik verdient unter beiden Gesichtspunkten diesen Namen. Die Würde eines Gegenstandes wird nach seiner Allgemeinheit bemessen. Dies aber hängt von der Erhabenheit des Gesichtspunktes ab, von welchem aus derselbe betrachtet wird. Die allgemeine Rechtfertigung des theologischen Subjektes ist aber der höchste Gesichtspunkt, unter welchem es betrachtet und behandelt werden kann. Hier wird dessen gegenständlicher und prinzipieller Wert entschieden und bestimmt. In diesem Sinne kann die Apologetik « prima theologia », die Führerin aller theologischen Disziplinen genannt werden.

gefaßt sind, welche die Apologetik in der *festgeschlossenen Artbestimmung der Theologie* aufzeigen.

*3. Vergegenständlichung der Übernatur.*

Ein weiteres, sehr interessantes Problem der Apologetik ist die Frage, wie die *Übernatur für den menschlichen Verstand vergegenständlicht* werden kann. Hier wird entschieden, welche Erkenntnismittel notwendig sind, um den Kontakt mit der übernatürlichen Ordnung herstellen zu können. Man muß diesen Fragenkomplex in seinen Voraussetzungen und in seinen formalen Prinzipien betrachten. Zu den *Voraussetzungen* gehört die Bestimmung jener Erkenntnismittel, durch welche die Offenbarung mitgeteilt wird, zu den *formalen Prinzipien* aber gehören alle die objektiven und subjektiven Gegebenheiten, die die Annahme und das Festhalten der Offenbarung ermöglichen.

Die erste Frage von den *Voraussetzungen* kann zugleich mit der Bestimmung des Offenbarungs-Begriffes erledigt werden. Hierbei ist das *Hauptproblem*, was man unter einer *übernatürlichen Erkenntnis* versteht, welches die Bedingungen ihrer « übernatürlichen » Qualifikation, insbesondere aber einer solchen Wertung sind. Die Vertreter der formalen Apologetik gehen hier ihre eigenen Wege, je nachdem sie den Begriff des übernatürlichen allgemeinen Seins gebildet haben. Nimmt man indessen an, daß das Übernatürliche formal nur in göttlichen oder ihnen nachgebildeten Erkenntnismitteln vergegenständlicht werden kann, so muß, sowohl bei der Mitteillung als auch bei der Annahme des übernatürlichen Inhaltes, die Natur bloß eine materielle Rolle spielen, d. h. bloß als Hilfsmittel, als Werkzeug verwendet werden können. Von der Lösung dieser Frage hängt dann die Bestimmung der prophetischen Erkenntnis und der Inspiration ab, in welchen wir die Werkzeuge der Offenbarung erblicken.

Größer aber ist der Einfluß des richtigen Begriffes von der übernatürlichen Erkenntnis auf die Bestimmung der *formalen Prinzipien.* Kann die Offenbarung überhaupt in menschlichen Erkenntnismitteln wahrheitsgetreu aufscheinen, und wenn ja, in welchen ? So formulieren wir eine der Schicksalsfragen der Apologetik. Nur die feinste Analyse der menschlichen Erkenntnis, die Bestimmung des aktuellen Inhaltes und der potentiellen Reichweite der Begriffe kann zum Endurteil führen : *Die formale Vergegenständlichung der Offenbarung in menschlichen Erkenntnismitteln ist unmöglich: einer materiellen, werkzeuglichen Mitwirkung steht indessen nichts im Wege.* Es handelt sich hier um den

Glaubensgegenstand, der nach seiner formal-objektiven Gegebenheit und Bestimmtheit eine Vergegenständlichung ausschließlich in der Veritas prima verlangt. Wie der Kontakt mit diesen Wahrheiten möglich ist, gehört zu den schwierigsten apologetischen Problemen. Daß jede Lösung von seiten des Unglaubens abgelehnt, von den Vertretern der formalen Apologetik aber mannigfache Lösungen vorgelegt werden, zeigt, daß die Frage nicht leicht zu beantworten ist. Unsererseits haben wir oben versucht, das Problem und seine thomistische Lösung kurz zu skizzieren, um zu zeigen, daß man sich in der übernatürlichen Ordnung nur dann sicher fühlen und orientieren kann, wenn sowohl die objektiven als auch die subjektiven Erkenntnismittel der gleichen Ordnung angehören, die Natur selbst nur Subjekt oder Werkzeug derselben ist und so die volle Proportion zwischen dem erkennenden Subjekt und dem erkannten Objekt nachweisbar ist. Hier muß die Apologetik die Behandlung gar mancher Fragen der Gnadenlehre überlassen ; eine aber muß sie sich unbedingt vorbehalten : *die Analyse der natürlichen objektiven und subjektiven Erkenntnismittel*, damit sie hieraus das Endurteil bilden könne, daß von seiten derselben der materiellen Vergegenständlichung der Übernatur in natürlichen Angaben nichts im Wege steht.

Einerseits zur Vervollständigung, andrerseits aber auch zur Ermöglichung dieses Endurteils, müssen zwei Fragen gelöst werden. Die eine lautet : Welche *materielle Voraussetzungen* sind erfordert, damit der formale, übernatürliche Glaubensakt auch von seiten der Natur begründet und in ihr festgewurzelt sei ? Mit anderen Worten : *Erheischt der Kontakt mit der Übernatur unbedingt die Ausschaltung der Natur, oder vertragen sich die beiden Gegebenheiten miteinander* ? Hier werden die sog. praeambula fidei und die motiva credibilitatis besprochen. Wie sind sie in sich beschaffen, welches ist ihr Wert und wie ist ihre Reichweite zu bestimmen ? Bleiben sie innerhalb der Grenzen der Natur oder ragen sie in die Übernatur hinein ? Je nachdem die Apologetik diese Fragen beantwortet, erhält sie ihre eigene Färbung auch im Rahmen der positiven Glaubensverteidigung.

Die zweite Frage folgt auf die Glaubenszustimmung : Wie ist das *Verhältnis von Natur und Übernatur* zu bestimmen ? Als Harmonie oder Disharmonie — und in welcher Form ? Die formale Apologetik antwortet im Sinne der Harmonie, die sie aber nicht als positive Möglichkeit zu begründen vermag, wie wir dies oben ausgeführt haben. Ihr Endurteil lautet : *Von seiten der philosophischen Umgebung kann gegen eine Harmonie mit der Übernatur nichts eingewendet werden : im Gegen-*

*teil; der unvollkommene Wahrheitsgehalt der natürlichen Erkenntnis nimmt eine Ergänzung aus höheren Quellen wohlwollend entgegen.* Die nähere Bestimmung der Reichweite beider Erkenntnisweisen und ihre Selbständigkeit in ihrem Zusammensein und in ihrer gegenseitigen Ergänzung ist eine eminent apologetische Aufgabe.

### *4. Die Einheit der Apologetik in ihrem Subjekt*

Hiermit haben wir die hauptsächlichsten Gegenstände der Apologetik aufgezählt. Wie wir sahen, werden sie der philosophischen Umgebung entnommen, sind zahlreich und unter sich sehr verschieden. Sie entspringen teils aus dem Vergleich des theologischen Subjektes mit einer bestimmten philosophischen Umrandung, teils aus der Polemik mit anderen Systemen. In Anbetracht dieser Verschiedenheit der Objekte muß man fragen: *Ist es überhaupt möglich, die Apologetik dem Gegenstande nach zu begrenzen, von dieser Seite ihre Einheit und wissenschaftliche Eigenart zu bestimmen*? Daß man dies von seiten der Materialobjekte nicht bejahen kann, ist selbstverständlich. In anderen Wissenszweigen ist dies auch der Fall. Aber wie kommt man zu einer einheitlichen Bestimmung von seiten des *Formalobjektes*? Hier gingen die Versuche auseinander, so daß man die Apologetik nicht einmal als theologische Disziplin, sondern bloß als eine Art Vorbereitung auf die Theologie gelten lassen wollte. Der Grund dieser Uneinigkeit ist vor allem in der Unbestimmtheit zu suchen, wie man über das Objekt oder über den Gegenstand einer Wissenschaft zu sprechen pflegt; andrerseits aber muß man sich vergegenwärtigen, daß der Begriff « Formalobjekt » ganz abstrakt gefaßt und dadurch recht unfruchtbar gemacht werden kann. *Die Wissenschaft ist eine künstliche Formal-Einheit* (unitas per se artificialis). Eine solche kann aber nur durch die Beziehung aller Bestandteile (Materialobjekte) gestaltet werden, die aus dem Vergleich zu einem gemeinsamen Prinzip entsteht: forma rerum artefactarum est ordo. Dieses Prinzip kann entweder als umfassendes Erkenntnismittel oder als einheitliche Zielsetzung gefaßt werden. In beiden Fällen ist es die Form aller Gegebenheiten, die in ihren Bannkreis gelangen. Nicht in dem Sinne, wie wir dies schon oben betont haben, als ob es das eigene Sein zur Gestaltung der Vielheit verleihen würde, sondern dadurch, daß die einzelnen Teile nur kraft der gemeinsamen Beziehung zu ihm in die Ganzheit eintreten können. Ein solches Prinzip haben wir für die Vereinheitlichung und Gestaltung der apologetischen Gegenstände im Subjekt der Theologie angegeben. Die Zielsetzung der Apologetik haben

wir in der Rechtfertigung desselben vom allgemeinen gegenständlichen Gesichtspunkt aus bestimmt. Alles, was hierzu beiträgt, und dies allein, ist Gegenstand der Apologetik. Das Ziel jeder Wissenschaft ist, die möglichst genaue Erkenntnis ihres Subjektes zu erreichen. Es gibt aber Fälle, in welchen dessen Gegenständlichkeit selbst ein Problem ist. Seine Rechtfertigung ist daher von vitalem Interesse, da sonst alles, was in dessen Licht erkannt, von ihm geformt und gestaltet wird, wissenschaftlich wertlos ist. So wie das Subjekt das formgebende Prinzip der in ihm erkannten Gegenstände ist, muß man sagen, daß es diese Rolle auch in der genannten grundlegenden Aufgabe spielt. *Die philosophische Umgebung interessiert die Apologetik nicht in sich, in ihrem eigenen Wahrheitsgehalt, sondern nur in ihrer Beziehung zum Subjekt der Theologie, im Vergleich mit ihm.* Wie verhält sie sich zu dessen Vergegenständlichung ? Ist sie ihr gegenüber feindlich, freundlich oder wohlwollend indifferent eingestellt ? Die so festgestellten und abgeleiteten Sätze bilden den Gegenstand der Apologetik. Sie sind durch die gestaltende Beziehung zum einheitlichen theologischen Subjekt nicht mehr disparate Angaben, sondern werden in die theologische Wissenschaft organisch eingegliederte, formale Objekte und Gegenstände. Die Apologetik ist eine *Wissenschaft*, da sie den geschilderten Vergleich und die Rechtfertigung des Subjektes mit *wissenschaftlichen Mitteln* anstellt ; zudem ist sie eine *theologische Wissenschaft*, da ihre Form, ihr Prinzip wesentlich *eine Gegebenheit der Theologie* ist und in dieser Eigenschaft die ganze apologetische Forschung leitet und beherrscht. In dieser Fassung stellt die wissenschaftliche « Formung » und das « Formal-Objekt » etwas Begreifliches dar ; man sieht, was die einzelnen Objekte zu wirklichen Gegenständen gestaltet und in eine Einheit zusammenfaßt. *Subjekt der Apologetik* ist *der theologische Gottesbegriff ; Formalobjekt* aber *alles, was zu dessen allgemeinen Vergegenständlichung und Rechtfertigung beiträgt* und unter diesem Gesichtspunkt in die wissenschaftliche Untersuchung gezogen und zum genannten Zweck geeignet befunden wird. Dies ist nur die Anwendung jener Prinzipien, die wir bei der Besprechung des Subjektsbegriffes aufgestellt haben. Daraus ersehen wir auch, daß das theologische Subjekt seine führende Rolle anders in der synthetischen als in der analytischen Apologetik ausübt.

Jede apologetische Richtung muß ihre philosophische Umrandung bestimmen und darnach die aus dem Vergleich mit dem theologischen Subjekt abgeleiteten Sätze bilden. Daß Glaubensverteidigung und -befeindung in bezug auf die wissenschaftliche Methode nach der Ein-

stellung zur Umrandung wesentlich verschieden sind, haben wir erwähnt. Wird die Umrandung als formales Erkenntnismittel gewählt, so kann daraus nur Glaubensbefeindung folgen. Es wäre aber sehr gefehlt, zu meinen, daß es für die positive formale Apologetik belanglos ist, wie sie ihre Umrandung wählt und bestimmt. Der Glaube an einen dreipersönlichen Gott kann mit einer pantheistisch-evolutionistischen Philosophie nie versöhnt oder überhaupt weltanschaulich verbunden werden. Dasjenige, was man unter dem Namen « praeambula fidei » zusammenfaßt, muß in der philosophischen Umrandung thetisch enthalten sein. Wir sagen thetisch, also als wissenschaftlich festbegründete, objektive Wahrheit und nicht bloß als ein Postulat. Die verschiedensten Versuche, agnostisch, subjektivistisch eingestellte Philosophien als Umrandung zu wählen und die Offenbarung zu interpretieren, haben gezeigt, daß man auf dieser Grundlage keine positive, noch weniger eine formale Apologetik aufbauen kann. Sie mündeten immer in Glaubensbefeindung, Rationalismus oder Semirationalismus. Die Offenbarung wurde allen Menschen und allen Zeiten gegeben. Sie spricht zu dem einfachen, gesunden und durch keine verdrehten philosophischen Spekulationen verdorbenen menschlichen Verstand. Daher ist der gerade Weg zu ihrer Erfassung und Erklärung in der Linie der Philosophia perennis zu suchen. Je mehr sich die Apologetik ihr anschließt, umso sicherer ist die Führung, die sie in der philosophischen Umrandung erhält und die sie als « prima theologia » für sich beanspruchen kann.

Die apologetische Vergegenständlichung des theologischen Subjektes ist in einem gewissen Sinne unvollkommen. Aber in anderer Beziehung überragt sie alle ähnlichen Versuche der Wissenschaften. Vollkommen und in jeder Beziehung abgeschlossen ist der Vergegenständlichungs-Prozeß, wenn die Erkenntnismittel das Objekt formal enthalten und es in sich, nach seinen inneren Wesenszügen aufzeigen. Dies ist der Fall auf dem Gebiet der natürlichen Wissenschaften. Selbst die Metaphysik besitzt in dieser Beziehung einen gewissen Vorrang vor der Apologetik. Denn obwohl sie ihr Subjekt nur indirekt und aus der Umrandung zu rechtfertigen vermag, kann dessen Wahrheit dem Verstand einleuchtend sein. Als Objekt ist es in sich und in allen Folgerungen nach seiner eigenen Wahrheit faßbar ; nur müssen die Hindernisse, welche seine vollständige Erkenntnis hemmen, entfernt werden. Dies geschieht durch die Klärung von seiten der Umrandung. Hiermit kann das Objekt vor dem Verstand hell aufleuchten und zu einem Gegenstand der Einsicht werden.

Ganz anders in der Apologetik. Sie kann kein natürliches Erkenntnismittel finden, welches ihr Subjekt formal enthalten würde. Auch die Umrandung vermag die Hindernisse nicht so zu entfernen, daß der objektive Seinsgehalt des Subjektes in sich aufscheinen würde. Nur die Einsicht in die *widerspruchslose Vereinbarkeit von Natur und Übernatur* kann das Resultat der ganzen Untersuchung sein. In dieser Einsicht bleibt aber die Apologetik nicht hinter den übrigen Wissenschaften zurück. Diese zu erreichen ist ihr Ziel, und sie kann dasselbe mit Hilfe einer angemessenen Umrandung vollständig erreichen. Diese Einsicht beruht nicht auf einer positiven Möglichkeit; ihr wissenschaftlicher Wert ist indessen hierdurch nicht verringert.

Die Vergegenständlichung der Apologetik erstreckt sich daher auf *die Verwirklichung des Subjektes nach dem Wahrheitsgehalt der Umrandung.* In Verbindung mit den weiteren apologetischen Versuchen ist dieses Resultat höher zu schätzen als jenes der natürlichen Wissenschaften. Die Apologetik weist mit wissenschaftlichen Mitteln nach, daß von ihrem Subjekt aus ein ununterbrochener Weg zum Wissen Gottes führt. Durch diese Verankerung in der ersten unfehlbaren Wahrheit erreicht sie einen Sicherheitsgrad, den keine Wissenschaft aufzuweisen vermag. Mag also ihre Vergegenständlichung in einer Beziehung (sec. quid) hinter jener der Wissenschaften bleiben, in letzter Instanz und Analyse (simpliciter) überragt sie alle ähnlichen Versuche.

# Die Wahrscheinlichkeit als Grenzwert der relativen Häufigkeiten

## Kritik des Grundbegriffes der Statistik

Von RN Dr. Artur PAVELKA, Prag

### 1. Komplementarität und statistischer Zusammenhang

Gesetze, die bloß statistische Zusammenhänge bestimmter Naturvorgänge und Zustände zum Ausdruck bringen, machen den Eindruck einer Auflockerung des klassischen Gesetzesbegriffes, der in seiner absoluten Genauigkeit und exakten Gültigkeit das Ideal einer mathematisch begründeten Naturwissenschaft darstellte. Nur schweren Herzens haben sich die einzelnen Forscher von der Gedankenwelt der klassischen Physik losgesagt, und auch dies geschah bloß schrittweise und immer nur da, wo es unumgänglich notwendig war. Es erforderte die gewaltigen Leistungen eines *de Broglie*, um den Begriff der Materiewellen zu prägen, der jeder Materie Wellen zuordnet, wie dies das Experiment auch tatsächlich bestätigte [1]. *Heisenberg* mußte eine neue Mechanik, die Matrizenmechanik aufstellen, die dann mit einem speziellen mathematischen Apparat das ganze Gebiet der Atomphysik zu bearbeiten vermochte [2]. Der durch die Matrizenmechanik drohende radikale Bruch mit der klassischen Physik wurde unmittelbar nach dem Erscheinen der Matrizenmechanik durch die Quantentheorie *Schrödingers* gemildert, die gewisse Zusammenhänge mit der klassischen Physik aufweist und durch die allgemeine wellenmechanische Differentialgleichung auch formal klassische Wege verfolgt. Allerdings hat sich auch in dieser wichtigen Gleichung die Notwendigkeit einer statistischen Interpretation ergeben, sodaß sie in keiner Weise als eine Abwendung von der statistischen Ausdrucksweise gelten darf [3]. Am deutlichsten tritt die Tragweite der begrifflichen Umwälzungen aber an der Leistung

[1] *Louis de Broglie*, Ann. d. phys. (10) 3, 22, 1925.
[2] *Werner Heisenberg*, Zeitschr. f. Phys. 33, 879, 1925.
[3] *Erwin Schrödinger*, Abhandlungen zur Wellenmechanik. Leipzig 1927.

des Vaters der Quantentheorie zu Tage. *Niels Bohr* war es, der bereits im Jahre 1913 seine erste Formulierung quantentheoretischer Gedankengänge veröffentlichte und der bereits drei Jahre später imstande war, die Trennungslinie zwischen klassischer und quantentheoretischer Begriffsbildung durch sein Korrespondenzprinzip zu formulieren [1]. Ebenso, wie sich aus dem Korrespondenzbegriff, als dem ersten Versuch eines rein quantentheoretischen Gesetzes die weitere Entwicklung der Quantentheorie durch die oben angeführten Forscher ergab, hat *Bohr* auch das Verdienst, die erste Phase der Entwicklung der neuen Quantentheorie durch die Prägung des Begriffes der Komplementarität gekrönt zu haben [2]. *Bohr* arbeitet bewußt mit klassischen Begriffen und stellt deren Unverträglichkeit im Gebiete der Atomwelt in bestimmten Fällen fest. Wenn dann die Benutzbarkeit *eines* klassischen Begriffes in einem ausschließlichen Verhältnis zu der eines *anderen* steht, nennen wir diese beiden Begriffe *komplementär* [3]. In diesem Begriffe der Komplementarität ist die ganze Problematik der Quantentheorie verborgen, und *Pauli* ist geneigt, die moderne Quantentheorie in Analogie zur « Relativitätstheorie » sachlich als eine « Komplementaritätstheorie » zu bezeichnen [3]. *Heisenberg* gelangt dann in seinen allgemeinen Erwägungen über die Quantentheorie zu der Feststellung, daß die Beschreibung des Naturgeschehens in Raum und Zeit auf der einen Seite und die Beschreibung des Naturgeschehens in seinem kausalen Zusammenhange auf der anderen Seite zwei komplementäre Auffassungsweisen des Naturgeschehens darstellen, die in der klassischen Physik miteinander verträglich waren, in der Quantentheorie aber einander gegenseitig ausschließen. Eine Überbrückung beider Auffassungsweisen der Natur, nämlich der Raum-Zeitbeschreibung und der kausalen Beschreibung ist einzig durch statistische Zusammenhänge gegeben. So wird das statistische Naturgesetz zum Ausdruck der von der Quantentheorie festgestellten Unstimmigkeiten in der auf das atomare Gebiet angewandten Begriffswelt der klassischen Physik.

Einen aufschlußreichen Einblick in die hier angedeutete Problematik der Komplementarität und ihre Lösung durch das statistische Naturgesetz gibt uns *Heisenberg*, dessen diesbezüglichen Ausführungen hier wörtlich wiedergegeben seien :

« Die Welt der aus der täglichen Erfahrung stammenden Begriffe

[1] *N. Bohr*, Phil. Mag. 26, 1, 1913.
[2] *N. Bohr*, Atomtheorie und Naturbeschreibung. Berlin 1931.
[3] Handbuch der Physik, XXIV/1, *W. Pauli*, 89. Berlin 1933.

ist zum ersten Male verlassen worden in der Einsteinschen Relativitätstheorie. Dort stellte sich heraus, daß man die gewöhnlichen Begriffe nur anwenden kann auf Vorgänge, in denen die Geschwindigkeit der Lichtfortpflanzung als praktisch unendlich angesehen werden kann. Das durch die moderne Experimentalphysik verfeinerte Erfahrungsmaterial zwang also zu einer Revision der bisher überkommenen und zur Ausbildung neuer Begriffe ; aber unser Denken vermag sich nur langsam dem erweiterten Erfahrungsbereich und seiner Begriffswelt anzupassen, und daher erschien die Relativitätstheorie anfangs abstrakt und fremd. Wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, zwingen die Erfahrungen aus der Welt der Atome zu einem noch viel weiter gehenden Verzicht auf bisher gewohnte Begriffe. In der Tat beruht unsere gewöhnliche Naturbeschreibung und insbesondere der Gedanke der Trennung einer Gesetzmäßigkeit in den Vorgängen der Natur auf der Annahme, daß es möglich sei, Phänomene zu beobachten, ohne sie merklich zu beeinflussen. Einer bestimmten Wirkung eine bestimmte Ursache zuzuordnen hat nur dann einen Sinn, wenn wir Wirkung und Ursache beobachten können, ohne gleichzeitig in den Vorgang störend einzugreifen. Das Kausalgesetz in seiner klassischen Form kann also seinem Wesen nach nur für abgeschlossene Systeme definiert werden. In der Atomphysik ist aber im allgemeinen mit jeder Beobachtung eine endliche, bis zu einem gewissen Grade unkontrollierbare Störung verknüpft, wie dies in der Physik der prinzipiell kleinsten Einheiten auch von vornherein zu erwarten war. Da andererseits jede raumzeitliche Beschreibung eines physikalischen Vorganges durch die Beobachtung des Vorganges bedingt ist, so folgt, daß die raumzeitliche Beschreibung von Vorgängen einerseits und das klassische Kausalgesetz andererseits komplementäre, einander ausschließende Züge des physikalischen Geschehens darstellen. Dieser Sachlage entspricht in dem Formalismus der Theorie, daß zwar ein mathematisches Schema der Quantentheorie existiert, daß dieses Schema aber nicht als einfache Verknüpfung von Dingen in Raum und Zeit gedeutet werden kann. Durch diese Komplementarität der Raum-Zeitbeschreibung einerseits und der kausalen Verknüpfung andererseits tritt ferner eine eigenartige Unbestimmtheit des Begriffes « Beobachtung » auf, indem es der Willkür anheimgestellt bleibt, welche Gegenstände man zum beobachtenden System rechnen oder als Beobachtungsmittel betrachten soll. Im Formalismus der Theorie hat diese Willkür zur Folge, daß zur Deutung eines physikalischen Experimentes oft recht verschiedenartige Methoden benützt werden können, wofür später einige

Beispiele gegeben werden sollen. Aber selbst wenn man die genannte Willkür in Kauf nimmt, gehört der Begriff «Beobachtung» streng genommen der aus unserer täglichen Erfahrung entnommenen Ideenwelt an; er kann auf atomare Erscheinungen nur übertragen werden, wenn man auf die in den Unbestimmtheitsrelationen angegebene Begrenzung aller raumzeitlichen Bilder achtet. Denn jede Beobachtung ist an Raum und Zeit per definitionem geknüpft; also hat dieser Begriff seinen Sinn nur innerhalb der durch die Ungenauigkeitsrelationen angegebenen Schranken. Daß es spezielle Fälle gibt, in denen die Forderungen des klassischen Kausalgesetzes in gewisser Annäherung mit einer raumzeitlichen Beschreibung in Einklang gebracht werden können, wurde schon früher erwähnt. Im allgemeinen jedoch kann man die Sachlage etwa durch folgendes Schema charakterisieren:

| Klassische Theorie | Quantentheorie | |
|---|---|---|
| | Entweder | Oder |
| Raum-Zeitbeschreibung | Raumbeschreibung | Mathematisches Schema nicht in Raum und Zeit |
| Kausalität | Unbestimmtheitsrelationen | Kausalität |
| | statistische Zusammenhänge | |

Erst wenn man versucht, sich dieser grundlegenden Komplementarität von Raum-Zeitbeschreibung und Kausalität in der Begriffsbildung anzupassen, kann man die Widerspruchsfreiheit der quantentheoretischen Methoden (insbesondere der Interpretation der Transformationstheorie) beurteilen. Die Anpassung unseres Denkens und unserer Sprache an die Erfahrungen der Atomphysik ist allerdings, wie in der Relativitätstheorie, mit großen Schwierigkeiten verknüpft. In der Relativitätstheorie waren dieser Anpassung die philosophischen Diskussionen früherer Zeiten über die Probleme Raum und Zeit sehr förderlich. In ähnlicher Weise kann man in der Atomphysik Nutzen ziehen aus den für alle Erkenntnistheorie grundlegenden Diskussionen über die Schwierigkeiten, die mit der Trennung der Welt in Subjekt und Objekt verbunden sind. Manche Abstraktionen, die für die moderne theoretische Physik charakteristisch sind, findet man schon in der Philosophie vergangener Jahrhunderte besprochen. Während diese Abstraktionen

damals von dem nur auf Realitäten bedachten Naturwissenschaftler als Spiel der Gedanken abgelehnt werden konnten, zwingt uns heute die verfeinerte Experimentierkunst der modernen Physik dazu, sie eingehend zu diskutieren. »[1]

Im Anschluß an diese Ausführungen *Heisenbergs* können wir die Problematik der gegenwärtigen Physik in folgende Sätze zusammenfassen :

Die von der Quantentheorie aus der klassischen Physik übernommenen Begriffe führen in vielen Fällen zu einander ausschließenden Begriffen, den komplementären Begriffspaaren.

Die Verträglichkeit komplementärer Begriffspaare wird in der Quantentheorie durch die Abgrenzung ihres klassischen Gültigkeitsbereiches erreicht.

Der Zusammenhang zwischen komplementären Begriffen ist durch eine statistische Gesetzmäßigkeit ausgedrückt. Eine Gesetzmäßigkeit, die von der Physik als kausal bezeichnet wird und die der Gesetzmäßigkeit der klassischen Physik entspricht, liegt hier nicht vor.

*Das statistische Naturgesetz ist also in der Auffassung der modernen Physik der einzige, formal mögliche Ausdruck für den Zusammenhang zwischen den komplementären Begriffen klassischen Ursprungs, aber beschränkter Gültigkeit.*

## 2. Das aristotelische ἐπὶ τὸ πολύ

Auf den Physiker, der sich des schweren geistigen Ringens, welches die quantentheoretische Denkweise dem klassisch geschulten Forscher abfordert, voll bewußt ist, werden die einleitenden Worte zum fünften Kapitel des zweiten Buches der aristotelischen Physik den Eindruck eines aufrichtigen Staunens nicht verfehlen. Es heißt dort wörtlich : « Erstens nun, da wir sehen, daß einiges immer, anderes wenigstens meistenteils, in der nämlichen Weise geschieht, so ist es augenfällig, daß der Zufall oder das Zufällige als Ursache von keinem dieser beiden (weder des notwendig und immer Geschehenden, noch des meistenteils Geschehenden) genommen wird ; aber da es auch etwas gibt, was im Widerspruch mit diesen beiden geschieht, und von solchem alle sagen, es sei zufällig, so ist es augenfällig, daß der Zufall und das grundlos

[1] *W. Heisenberg,* Die physikalischen Prinzipien der Quantentheorie. Leipzig 1930.

von selbst Eintretende irgendetwas sind. »[1] Also keine Spur von einer klassischen, deterministisch gedeuteten Auffassungsweise der Natur, in der alles geschehen muß. Das ἐξ ἀνάγκης καὶ ἀεί, das immer und notwendig Geschehende ist hier keineswegs die einzige Art des Naturgeschehens, neben diesem kommt auch das ἐπὶ πολύ [2], das meistenteils Geschehende zur Geltung und schließlich auch noch das παρὰ ταῦτα, das außer diesen Geschehende, nämlich der Zufall und das grundlos von selbst Eintretende. Den Physiker interessiert hier die Anerkennung dessen, was bloß meistenteils geschieht oder was dem Zufall anheim gestellt ist; denn gerade so geartete Naturprozesse behandelt die Quantentheorie statistisch, da die kausale Erfassung der klassischen Physik nur die immer und notwendig auftretenden Ereignisse zu erfassen und zu verstehen imstande ist.

Also keineswegs die einfache Denkweise der klassischen Physik, sondern eine Vorwegnahme der statistischen Auffassung des Naturgeschehens vor zweieinhalb Jahrtausenden!

Wie viel Mühe kostet es den Forscher, sich nur von der Auffassung des Naturgesetzes der klassischen Physik frei zu machen. Hatte doch die klassische Physik ihre Differentialgleichungen, nach denen alles Geschehen bis ins kleinste Raum- und Zeitelement genau gefesselt war. Alles mußte mit Notwendigkeit eintreten. Geschah dies einmal nicht, dann wurde der Fehler in der Unvollkommenheit der physikalischen Erkenntnis, in der Unvollkommenheit der Theorie gesucht, nie aber wurde die Natur verdächtigt, sie könnte sich irgendwelche Ausnahmen aus dem immerwährenden Zwange leisten. Und eben dies behauptet das Wörtchen ἐπὶ πολύ; es genügt also nach *Aristoteles*, daß sich etwas meistenteils ereigne, und diese Häufigkeit des Auftretens ist bereits ein Kriterium der Naturverbundenheit des Ereignisses. Die Natur wird hier verantwortlich gemacht für die Auflockerung des zwangläufigen Geschehens; ja die Natur wird hier durch die häufig auftretenden Ereignisse direkt charakterisiert. Wer dächte da nicht sofort an die großen Wahrscheinlichkeiten der statistischen Gesetzmäßigkeit, die sich als Gesamtheiten klassisch-kausal verhalten. Das sind ja die *Heisenberg*schen statistischen Zusammenhänge, von denen wir soeben sprachen; die großen Wahrscheinlichkeiten der Statistik, also die mit großen Wahrscheinlichkeiten auftretenden Ereignisse verhalten sich auch nach

[1] Der deutsche Text ist der griechisch-deutschen Ausgabe entnommen: Aristoteles, Acht Bücher Physik, *Carl Prantl*. Leipzig 1854. S. 77.

[2] Nach *Didot* in der Leonina: ἐπὶ τὸ πολύ.

der Quantentheorie kausal im Sinne der klassischen Physik. Eben diese Ereignisse großer Wahrscheinlichkeiten werden durch das Kriterium ἐπὶ πολύ durch den Philosophen unter die Naturereignisse eingereiht.

Nicht genug daran, auch die kleinen Wahrscheinlichkeiten werden in Erwägung gezogen. Es sind dies die als zufällig bezeichneten Ereignisse. Auch diese finden ihre Eingliederung in das aristotelische Bild der Natur.

Man dächte, klassisch beeinflußt, daß *Aristoteles* die Lückenhaftigkeit bestimmter Naturabläufe hätte störend empfinden sollen, daß er in ihnen eine Unvollkommenheit der Natur hätte erblicken müssen. Man könnte auch erwarten, daß er den Versuch hätte machen können, diesen scheinbaren Schönheitsfehler in der Erfassung des Naturgeschehens zu überwinden. Nichts von all dem ist geschehen. *Aristoteles* konstatiert, daß es in der Natur einfach so zugeht, daß es also neben dem immer Eintretenden immer auch meistenteils Eintretendes und schließlich sogar zufällig Eintretendes gebe.

Es genügt aber keineswegs zu bemerken, daß er diese strukturelle Tatsache der Natur einfach zur Kenntnis genommen hatte ; er leistete viel mehr ; er vermochte diesen vielfältig unterschiedenen Tatsachenbestand in das einheitliche System seines philosophischen Weltbildes zu setzen, das in seinem gedanklichen Aufbau bis zum heutigen Tage nichts an Geschlossenheit eingebüßt hat. Wahrlich ein guter Grund für den Physiker, die aristotelische Gedankenwelt bei der Durchdringung der statistischen Gesetzmäßigkeit entsprechend zu würdigen.

*Diese aristotelische Charakteristik des Naturgeschehens läßt uns schließen, daß in dem ἐπὶ πολύ als Bestandteil der Naturauffassung das aristotelische philosophische System die Lösung der Frage nach dem Wesen des statistischen Naturgesetzes wenigstens verhüllt enthalten muß.*

### 3. Das thomistische FREQUENTER

In Aufnahme der aristotelischen Physik kommentiert St. Thomas das inhaltsreiche ἐπὶ τὸ πολύ und bringt es im lateinischen Gewande des Ausdruckes FREQUENTER mit derselben Ungezwungenheit und Selbstverständlichkeit, mit der er jeden einzelnen Satz des *Philosophen* behandelt. Er teilt mit *Aristoteles* die Geschehnisse in der Natur in drei Fälle ein, circa primum ponit tres divisiones [1]. Der erste Fall ist

[1] II Phys. l. 8, n. 2, satzweise kommt der ganze 2. Absatz zur Geltung, der mit den Worten « quae negavit fortunam » endet.

dadurch gegeben, daß bestimmte Ereignisse immer eintreten, quarum prima est, quod quaedam fiunt semper, und als Beispiel fügt er hinzu, ut ortus solis, also wie beim Sonnenaufgang. Der Sonnenaufgang ist eben ein Ereignis, welches die tägliche Erfahrung ohne jedwede Ausnahme bestätigt ; es stellt also eine bis dahin nie umgestoßene Erfahrungstatsache dar. Wissenschaftlich war diese Erfahrung durch die damalige astronomische Theorie über die Bewegung der Himmelskörper auch der Verstandeserkenntnis klar. Es stand also nichts im Wege, dieses Geschehnis, das ja in der Tat seit Thomas' Zeiten bis zum heutigen Tag die damalige Erfahrung nur erhärtet, als ein notwendiges und immer auftretendes Geschehen anzusehen.

Der zweite Fall ist dadurch gegeben, daß bestimmte Ereignisse gleichsam häufig eintreten, quaedam sicut frequenter, und als Beispiel wird hier ein Ereignis aus biologischem Gebiete herangezogen, ut quod homo nascatur oculatus, wie also zum Beispiel der Mensch mit Augen geboren wird. Wir würden uns ausdrücken, daß es sich um eine normale Menschengeburt handelt. Daß hier von bloßer Häufigkeit und keineswegs von einem immer und von einer Notwendigkeit die Rede ist, hängt wiederum mit der schon damals vorhandenen Erfahrung zusammen, daß ab und zu auch einmal eine Abnormalität, ein Mensch ohne Augen geboren wird, wie wir später zu hören bekommen. Dieser Fall des scheinbar lückenhaften Gesetzes macht Thomas nicht irre, entscheidend für ihn ist die Häufigkeit, welche genügt, das Geschehen der Natur zuzuschreiben. Wir würden heute unter gewissen Voraussetzungen von einer großen Wahrscheinlichkeit sprechen, daß ein normaler Mensch mit Augen geboren wird, womit unter anderem gesagt sein will, daß die Möglichkeit einer Fehlgeburt nicht ausgeschlossen wird.

Eine solche abnormale Geburt eines Menschen ohne Augen führt Thomas als Beispiel für den dritten Fall an, der sich von den beiden vorhergehenden klar unterscheidet : sed quaedam fiunt praeter haec ; es gibt Ereignisse, die sich den beiden ersten Fällen entziehen ; sie liegen außerhalb dieser beiden Fälle, was dann näher erklärt wird mit den Worten, idest ut in paucioribus, also dieser dritte Fall verwirklicht sich in der Minderzahl. Und das einmütige Urteil aller besagt, daß es sich in einem solchen Falle um einen Zufall handelt, et omnes dicunt, huiusmodi fieri a fortuna. Die kleine Anzahl der Geschehnisse deutet an, daß es sich hier um einen von den beiden vorhergehenden unterschiedenen Fall handelt, um den Zufall. Es ist also durch diesen Fall bewiesen, daß der Zufall etwas ist, unde manifestum est quod fortuna

aliquid est. Ausdrücklich wird dann der Zufall der kleineren Häufigkeit zugeteilt, cum esse a fortuna et esse in paucioribus convertantur, Zufall und kleinere Häufigkeit bedingen sich gegenseitig. Die kleine Häufigkeit also ist es, die die Ansicht widerlegt, daß der Zufall zu leugnen sei, et hoc inducit contra primam opinionem, quae negavit fortunam.

*So wird der Begriff FREQUENTER als Ausdruck der Häufigkeit zum philosophischen Kriterium, nach dem alles Geschehen in der Natur einzuteilen sein wird.*

### 4. Die Miesessche Häufigkeit

Mit einem bemerkenswerten Verständnis für den Häufigkeitsbegriff des *Aristoteles* leitet *Richard von Mises* sein Werk über die Wahrscheinlichkeitsrechnung ein, indem er sagt: « Erscheinungen, die wir heute mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung erfassen, wie das Würfelspiel, waren schon im Altertum bekannt. Einen bemerkenswerten Ansatz zur Begriffsbildung gibt gelegentlich *Aristoteles* mit den Worten: 'Das Wahrscheinliche ist etwas, was zumeist geschieht.' » Diese Stelle entnimmt *Mises* nicht der Physik des *Aristoteles*, sondern, wie er selbst angibt, der Ars rhetorica, A, 2, 1357 a 34: Τὸ μὲν γὰρ εἰκός ἐστιν ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ γιγνόμενον [1]. Die angeführte Stelle beweist, daß *Aristoteles* nicht nur den Begriff der Häufigkeit kannte, sondern daß er ihn direkt mit dem Begriff der Wahrscheinlichkeit in Zusammenhang zu bringen wußte.

Die historische Entwicklung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes stand aber keineswegs im Zeichen des Häufigkeitsbegriffes. Vielmehr war für die nunmehr über ein Jahrhundert zurückliegende Entwicklung der Wahrscheinlichkeitsrechnung die *Laplace*sche Definition maßgebend, die folgenden Wortlaut hat: « Die Theorie des Zufalls ermittelt die gesuchte Wahrscheinlichkeit eines Ereignisses durch Zurückführung aller Ereignisse derselben Art auf eine gewisse Anzahl gleich möglicher Fälle, d. i. solcher, über deren Existenz wir in gleicher Weise unschlüssig sind, und durch Bestimmung der dem Ereignis günstigen Fälle. Das Verhältnis dieser Zahl zu der aller möglichen Fälle ist das Maß dieser Wahrscheinlichkeit, die also nichts anderes als ein Bruch ist, dessen

[1] *Richard von Mises*, Vorlesungen aus dem Gebiete der angewandten Mathematik, I. Band, Wahrscheinlichkeitsrechnung. Leipzig 1931. S. 1.

Zähler die Zahl der günstigen Fälle und dessen Nenner die Zahl aller möglichen Fälle ist. »[1]

Diese Definition hat sich in der Fachliteratur über hundert Jahre erhalten und beginnt erst in der Gegenwart eingehend studiert und vervollkommnet zu werden. Einer strengen Kritik unterwirft diese Definition *Mises*, welcher darlegt, daß sie auf die Probleme der gegenwärtigen Statistik nicht anwendbar ist. Er sagt wörtlich : « Daß hier eine petitio principii vorliegt, da gleichmöglich doch nur ein Deckwort für gleichwahrscheinlich sein kann, ist noch der geringste Mangel dieser Definition, die weder auf das Beispiel eines 'falschen' Würfels noch auf das der Lebens- und Sterbenswahrscheinlichkeit anwendbar ist ; niemand kann sagen, wo hier die gleichwahrscheinlichen Fälle stecken. »[2] *Mises* verknüpft den Wahrscheinlichkeitsbegriff aufs engste mit dem Begriffe der Häufigkeit und kehrt so zur ursprünglichen aristotelischen Auffassung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes zurück. Wenn wir den Unterschied zwischen der *Laplace*schen und der aristotelischen Wahrscheinlichkeitsauffassung klar herausheben wollen, können wir sagen, daß *Laplace* einen aprioristischen Wahrscheinlichkeitsbegriff schafft, *Aristoteles* hingegen, getreu seiner realistischen Einstellung als Naturwissenschaftler, prägt seinen Begriff auf empirischer Grundlage. Denn Häufigkeit setzt ja eine andauernde systematische Beobachtung voraus. In der Neuzeit waren schon vor *Laplace* Anbahnungen zu einer Wahrscheinlichkeitsrechnung bemerkbar, die durch die Namen *Blaise Pascal*, *Pierre de Fermat*, *Jacob Bernoulli* und *Thomas Bayes* gekennzeichnet sind. Diese zeigen durchwegs Tendenzen zu einer empirischen Auffassung des Wahrscheinlichkeitsbegriffes, indem sie ihn auf die Häufigkeit zurückzuführen. *Mises* überwindet, in Anlehnung an englische und französische Arbeiten [3], den vorherrschenden Einfluß der aprioristischen Auffassung *Laplaces* und bietet eine systematisch auf dem Häufigkeitsbegriff aufgebaute Wahrscheinlichkeitsrechnung. Der empirische Einschlag, den das *Mises*sche Werk dadurch bekommt, wird noch verstärkt durch die ausdrückliche Charakteristik seiner Wahrscheinlichkeitsrechnung als einer naturwissenschaftlichen Theorie, die ebenso behandelt werden will wie die Geometrie und die übrigen Zweige der Mathematik,

[1] *P. S. de Laplace*, Philosophischer Versuch über die Wahrscheinlichkeit, 1814. Deutsche Übersetzung, *R. v. Mises*. Leipzig 1932. S. 4.

[2] *Mises*, l. c. S. 3.

[3] *Leslie Ellis* und *A. A. Cournot* nach Angabe von *Mises*, S. 4.

die wir in den Naturwissenschaften anwenden [1]. Das Werk erscheint daher auch folgerichtig als erster Band der Sammlung von Vorlesungen aus dem Gebiete der *angewandten* Mathematik. Gleichzeitig stellt die *Mises*sche Theorie den erstmaligen Versuch dar, dieses Gebiet der anwendbaren Mathematik in axiomatischer Form darzustellen.

*Für uns bietet die Anlehnung an das aristotelisch-thomistische Häufigkeitskriterium für die Einteilung der Naturereignisse einen ausreichenden Beweggrund, einige nachfolgende Kapitel den Grundzügen der Misesschen Wahrscheinlichkeitstheorie zu widmen, zumal sie auch methodisch durch ihren axiomatischen Aufbau einen bemerkenswerten Versuch darstellt.*

## 5. Der Wiederholungsvorgang als Ausgangsobjekt der Misesschen Theorie

*Mises* widmet dem Ausgangsobjekt ein eigenes Kapitel, betitelt « Gegenstand der Wahrscheinlichkeitsrechnung ». Indem wir in dem schon im ersten Teil dieser Arbeit eingeführten Unterschied zwischen dem unmittelbar gegebenen Objekt oder Ausgangsobjekt und dem Gegenstand einer Wissenschaft unterscheiden, da dieser bereits von geeigneten Erkenntnismitteln geformt sein muß, müssen wir in dem angeführten Kapitel aus dem *Mises*schen Buche eine Behandlung des Ausgangsobjektes in seiner unmittelbaren empirischen Gegebenheit erblicken. Denn den Gegenstand seiner Theorie legt *Mises* tatsächlich erst in den weiteren Kapiteln fest, wobei er schließlich in der von uns benützten Terminologie bis zu dem Subjekte seiner Wissenschaft zu gelangen trachtet.

Indem wir uns der angeführten terminologisch feinen Unterschiede bewußt bleiben, führen wir wörtlich die Definition des Ausgangsobjektes der *Mises*schen Theorie an. Sie lautet : « Gegenstand der Wahrscheinlichkeitsrechnung sind Massenerscheinungen oder Wiederholungsvorgänge ; sie bestehen aus einer sehr großen Zahl aufeinanderfolgender Elemente (Beobachtungen), deren jedes als Merkmal (Beobachtungsergebnis) eine Zahl (oder eine Gruppe von Zahlen) in 'regelloser Anordnung' aufweist. Die Einzelbeobachtung vollzieht sich nach einer festen Vorschrift, die eindeutig über die Bestimmung des Merkmals oder die eventuelle Ausscheidung der Beobachtung verfügt. » [2]

[1] *Mises*, S. 22.

[2] *Mises*, l. c. S. 9. Die Anführungszeichen und die Klammern stammen von *Mises*.

Dieser Definition entnehmen wir vor allem, daß das Ausgangsobjekt, wie wir übrigens bereits wissen, eine Beobachtung, also eine sinnliche Wahrnehmung erfordert. Wesentlich für die Theorie ist es nun, daß jede Einzelbeobachtung nach einer festen Vorschrift zu einem eindeutig bestimmten Ergebnis gelangen muß. Wenn wir also zum Beispiel ein Merkmal beobachten, dürfen wir unter keinen Umständen zu dem Ergebnis gelangen, daß das Merkmal *teilweise* oder *fast* eingetreten ist oder daß es *unsicher* ist, ob es eingetreten ist. Dieser Verschwommenheit des Beobachtungsergebnisses muß eine feste Beobachtungsvorschrift vorbeugen. Wir können uns dies an dem klassischen Beispiel der Wahrscheinlichkeitsrechnung, dem Würfelspiel, veranschaulichen. Bei jedem Wurf muß das Ergebnis eine bestimmte Augenzahl bieten, wenn ein Spiel überhaupt möglich sein soll. Wir können nicht *fast* eine Sechs werfen oder etwa das Ergebnis eines Wurfes als zwischen Fünf und Sechs liegend beurteilen. Das wäre bei einem kugelähnlichen Würfelgebilde der Fall, dessen Stabilität nicht an die sechs Flächen gebunden ist. Es muß auch festgesetzt werden durch die Vorschrift, wie das Herabfallen des Würfels von der Versuchsfläche, z. B. der Tischfläche zu beurteilen ist, ob diese Beobachtung ungültig sein soll, da sie den Beobachtungsbedingungen nicht entspricht, oder ob die Ablesung vielleicht auch auf dem Fußboden vorgenommen werden soll, wohin der Würfel ausnahmsweise herunterfallen könnte. In diesem Zusammenhang ist es nicht wesentlich zu wissen, für welche Beobachtungsvorschrift oder noch besser für welche Bestimmtheitsvorschrift sich der Beobachter entscheidet, weil er dadurch bloß die Gesamtheit seiner Ausgangsobjekte ändert, keineswegs aber den wesentlichen Charakter des Beobachtungsprozesses gefährdet. Dagegen wäre das Zustandekommen einer Folge von Beobachtungsergebnissen unmöglich, wenn die feste Bestimmtheitsvorschrift nicht gegeben wäre.

Entgegen vielfach geäußerten Ansichten von Nichtfachleuten, die die Vorstellung einer Unsicherheit, einer Unbestimmtheit, eines Nichtwissens und einer Ungenauigkeit mit dem Begriffe der Wahrscheinlichkeit und mit allen seinen Anwendungen in Verbindung bringen, *ist es angezeigt, die für jede Statistik, nicht nur für die Misessche Theorie, selbstverständliche, notwendige Bedingung hervorzuheben, nach der jede statistisch zu verarbeitende Beobachtungsfolge mit einem klaren Entscheid enden muß, ob das beobachtete Merkmal aufgetreten ist oder nicht.*

Diese Forderung ist vom philosophischen Standpunkte aus wohl verständlich, denn sie entspricht der ersten Bedingung jeglicher Wissen-

schaft, von klaren Begriffen auszugehen. Die Vorbedingung für klare Ausgangsbegriffe sind eben eindeutige Ausgangsobjekte als Ergebnisse der Beobachtung.

An die Bestimmtheitsvorschrift der Einzelbeobachtung reiht sich in der Definition die Voraussetzung, daß die Einzelbeobachtungen in großer Zahl vorliegen sollen, wenn man Wahrscheinlichkeitsrechnung betreiben will. Durch diese Voraussetzung kommt die empirische Erfassung des Gesetzes der großen Zahlen zum Ausdruck, wonach die Berechnungen mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsgrößen nur im Rahmen großer Zahlen, großer Anzahlen von Ereignissen Geltung haben. Die Annahme des empirisch aufgefaßten Gesetzes der großen Zahlen nimmt allerdings in die Theorie einen ganz eigentümlichen Zug auf, der entschieden einer philosophischen Erklärung, also einer philosophischen Zurückführung auf einfachere Begriffe oder Prinzipien erfordert. Daß die *Mises*sche Theorie diese Erklärung nicht gibt, kann bei ihrem Charakter einer naturwissenschaftlichen Theorie nicht wundernehmen, da sie sich traditionsgemäß mit der Übereinstimmung zwischen Gesetz und Erfahrung beschäftigt, nicht aber mit einer philosophisch tieferen Erfassung der erarbeiteten Gesetzmäßigkeiten. Wir wissen ja bereits, daß wir uns in der Naturwissenschaft auf der rechten, der bloß akzidentellen Seite der Fundamentalanalogie befinden. Die mathematische Ableitung, die *Mises* in der Form des historischen Beweises des Gesetzes der großen Zahlen nach *Bernoulli* deduktiv in seine Wahrscheinlichkeitsrechnung einzufügen weiß, wird einer tieferen Durchdringung des sachlichen Inhaltes dieser der Natur innewohnenden Struktur nicht gerecht, da er bloß im Rahmen seines axiomatischen Systems formal zum Ausdruck bringt, was er durch die Voraussetzung der großen Anzahl bei der Bestimmung des Gegenstandes seiner Wissenschaft aus empirischer Notwendigkeit einfach vorweggenommen hat.

*Wie schon die klassische Wahrscheinlichkeitsrechnung mit ihrem inkonsequenten apriori-Wahrscheinlichkeitsbegriff, der letzten Endes denn doch empirisch beeinflußt ist, es tat, so muß erst recht jede empirisch verankerte Wahrscheinlichkeitsrechnung oder Statistik die große Anzahl als Ausdruck des empirisch aufgefaßten Gesetzes der großen Zahlen hinnehmen, wobei es einer philosophischen Disziplin überlassen bleibt, diese Eigentümlichkeit der Natur näher zu erklären, da es sich keineswegs um eine einsichtige Struktureigenschaft der Natur handelt.*

Die große Anzahl tritt in der Definition des Ausgangsobjektes bei *Mises* in den Massenerscheinungen und in den Wiederholungsvorgängen

auf. Diese zwei Begriffe machen den Eindruck einer Uneinheitlichkeit der Definition. Denn Massenerscheinungen und Wiederholungsvorgänge sind verschiedene Objekte, die auch verschieden behandelt sein wollen. Die Massenerscheinung bietet eine Gesamtheit, die auf einmal, also in einem einzigen Zeitpunkt gegeben ist und ein räumliches Nebeneinander bildet. Der Wiederholungsvorgang dagegen bildet ein zeitliches Nacheinander, das sich gegebenenfalls in einem einzigen Raumpunkt abspielt. Die Einheitlichkeit der Definition erreicht nun *Mises* dadurch, daß er die Massenerscheinung mit ihrem räumlichen Nebeneinander auf das zeitliche Nacheinander des Wiederholungsvorganges überführt. Der Charakter der in der Natur auftretenden Massenerscheinungen bietet zwei verschiedene Wege für deren Überführung auf Wiederholungsvorgänge. Wir brauchen die Massenerscheinungen nur ihrer Entstehung nach genauer zu untersuchen. Wir finden dann, daß eine Gruppe von Massenerscheinungen das Ergebnis einer zeitlichen Folge von Einzelvorgängen ist, die auf einem begrenzten Raumgebiet enden und nur deshalb als räumliches Nebeneinander einer Massenerscheinung angesprochen werden, weil die durch die Einzelvorgänge hervorgebrachten Strukturelemente in einem räumlichen Nebeneinander andauern. In diesem Falle genügt es, anstatt der Massenerscheinung in ihrer Vollendung die Entstehung zu verfolgen, die in den aufeinanderfolgenden Einzelvorgängen einen Wiederholungsvorgang bietet.

Bei der zweiten Gruppe von Massenerscheinungen können wir auch bei der Entstehung der einzelnen Elemente kein zeitliches Nacheinander feststellen, und da wir sonst keine Unterlage für die Aufweisung eines zeitlichen Nacheinanders besitzen, bleibt uns nichts anderes übrig, als daß wir das räumliche Nebeneinander Punkt für Punkt abtasten und so eine künstliche Zeitfolge erhalten. Um auch in der sprachlichen Ausdrucksweise die Einheitlichkeit des Ausgangsobjektes zu betonen, beschränkt sich *Mises* auf den Begriff der Beobachtung und des Beobachtungsergebnisses, anstatt von Elementen und Merkmalen zu sprechen, und das Beobachtungsergebnis ist tatsächlich das, was bei beiden Gruppen als zeitliches Nacheinander einen Wiederholungsvorgang irgendwie realisieren kann. Es werden also gerade diejenigen Ausdrücke, die in der angeführten Definition als bloße Ergänzungen oder Erläuterungen in der Klammer standen, zu den eigentlichen Ausgangsobjekten. Es wäre also richtiger, wenn *Mises* gleich in der Definition des Ausgangsobjektes von der Einzelbeobachtung an einer Massenerscheinung und von der Einzelbeobachtung eines Wiederholungsvor-

ganges spräche, deren Ergebnis dann eine Folge von Einzelbeobachtungsergebnissen wäre.

*Die Wahrscheinlichkeitsrechnung begnügt sich also aus Gründen der mathematischen Einfachheit und Einheitlichkeit mit bloßen Beobachtungsergebnissen, die als merkmalbestimmte Folgen das Ausgangsobjekt dieser Wissenschaft bilden.*

## 6. Die Wahrscheinlichkeit als Grenzwert

Damit wir vom *Mises*schen Ausgangsobjekte der Folge der Beobachtungsergebnisse zum Gegenstand seiner Wahrscheinlichkeitsrechnung gelangen, müssen wir noch zwei Forderungen hinzunehmen, von denen die erste in diesem Kapitel besprochen werden soll. Sie lautet :

« Es muß möglich sein, sich die Folge der Einzelerscheinungen oder Beobachtungen (Elemente) unbeschränkt fortsetzbar zu denken, und es müssen die relativen Häufigkeiten für das Auftreten der gegebenen Merkmale bestimmte Grenzwerte besitzen. Diese Grenzwerte sind es, die man als die (mathematischen) Wahrscheinlichkeiten für das Auftreten der beiden Merkmale anzusehen hat. » [1]

Diese Forderung ist hier in ihrer einfachsten Form für ein bestimmtes Merkmal angeführt. Das Merkmal kann entweder auftreten oder es kann auch nicht auftreten, und in diesem Sinne sind dann das « *Auftreten* » und das « *Nichtauftreten* » zwei Merkmale, eben die beiden Merkmale, von denen in der Forderung die Rede ist.

Die Forderung verlangt nicht, daß die Folge der Einzelerscheinungen unendlich viele Glieder tatsächlich hat, sondern sie verlangt, daß sie unbeschränkt fortsetzbar ist, daß also zu den bereits vorliegenden Gliedern immer wieder nach Belieben neue Glieder hinzugeschaffen werden können. Diese unbeschränkte Fortsetzbarkeit der Folge drückt also die Forderung einer realen Möglichkeit aus, die ja in der Tat bei den Experimenten in gewissen Variationsgrenzen gegeben ist. Die Forderung einer solchen realen Möglichkeit spielt in der Experimentalphysik an und für sich, also ohne einen Zusammenhang mit der Wahrscheinlichkeitsrechnung, eine wichtige Rolle. Die Forderung der immer wieder möglichen Wiederholung eines Experimentes ist in der Experimentalphysik geradezu das Kriterium für die Beurteilung, ob das beobachtete Ereignis tatsächlich in seinen Entstehungsbedingungen voll

[1] *Mises*, S. 10.

erfaßt ist und ob sein Auftreten nicht auf eine zufällige experimentelle Zusammenstellung zurückzuführen ist. Eine neue Beobachtung, ein neuer « Effekt » kann in der Physik niemals als gesichertes experimentelles Gut anerkannt werden, wenn es nicht gelingt, in allen Laboratorien der Welt die Beobachtung nach den Angaben des ersten Beobachters nach Belieben zu wiederholen. *So hat die Forderung der unbeschränkten Fortsetzbarkeit der Folge von Beobachtungsergebnissen von Seiten des physikalischen Experimentes ihre volle Berechtigung.*

Aber auch philosophisch ist die Forderung einer unbeschränkten Möglichkeit durchaus zulässig. Denn gerade die Begriffe des Unendlichen und der bloßen Möglichkeit sind aufs engste verknüpft, sodaß Thomas vom Unendlichen ausdrücklich sagt, daß es gleichsam in der Möglichkeit sei, relinquitur igitur quod infinitum sit tamquam in potentia ens [1]. Das, was unbegrenzt, unbeschränkt ist, hat eben überhaupt keine andere Realität als die der dauernd offenstehenden Möglichkeit. *So hat die Forderung der unbeschränkten Fortsetzbarkeit auch ihre philosophische Berechtigung, da die Begriffe Unbegrenztheit und Möglichkeit einander entsprechen.*

Bei *Mises* entspringt nun die Folgerung der unbeschränkten Fortsetzbarkeit der Beobachtungen einem mathematischen Bedürfnis. Glücklicherweise ist dieses mathematische Bedürfnis auf die angeführte Weise im besten Einklang sowohl mit der experimentalen Praxis als auch mit der philosophischen Begriffsbildung. *Mises* sucht nämlich den Übergang von der Beobachtungsfolge zum mathematischen Grenzwert. Er benützt dazu den Begriff der relativen Häufigkeit. Die relative Häufigkeit ist ein verhältnismäßig sehr einfacher und heute in der Physik voll eingebürgerter Begriff. Wenn wir zum Beispiel bei der $n$-ten Beobachtung angelangt sind und wenn in dieser Beobachtungsfolge das ausgewählte Merkmal insgesamt $n_o$-mal aufgetreten ist, dann ist der Bruch $\frac{n_o}{n}$ die relative Häufigkeit des Auftretens des ausgewählten Merkmales in der aus $n$-Gliedern bestehenden Beobachtungsfolge. Neben der Beobachtungsfolge entsteht so eine ihr zugeordnete Folge von relativen Häufigkeiten. Es ist klar, daß es immer nur soviel Glieder der Folge der relativen Häufigkeiten geben kann, als es Glieder der Beobachtungsfolge gibt. Die Anzahl der Beobachtungen ebenso wie die Anzahl der beobachteten Ereignisse kann immer nur endlich sein. Also ist auch die Folge der relativen Häufigkeiten immer endlich.

[1] III Phys. l. 10, n. 3.

Der Grenzwertbegriff verlangt aber eine unendliche Anzahl von relativen Häufigkeiten. *Mises* stellt sich nämlich den Grenzwert der relativen Häufigkeiten so vor, wie bei den unendlichen Reihen. Von dem Grenzwert einer unendlichen Reihe sprechen wir dann, wenn wir bestimmte Konvergenzkriterien erfüllt finden, die sich auf die Kenntnis aller unendlich vielen Glieder der Reihe stützen. Wir kennen nämlich die Konstruktionsvorschrift, wie ein beliebiges Glied der Reihe berechnet werden kann. Und in diesem Sinne « kennen » wir die unendlich vielen Glieder der Reihe, oder in anderer Ausdrucksweise, die Reihe ist uns in allen ihren Gliedern gegeben. Die Unendlichkeit der Reihe ist hier durch die Möglichkeit der Berechnung eines beliebigen Gliedes der Reihe gegeben. In einem solchen Falle ist dann der Grenzwert verhältnismäßig einfach zu berechnen, denn es ist dies die Zahl, zu der sich die einzelnen Glieder der Reihe nähern, ja sogar beliebig nähern, ohne sie jemals zu erreichen. Die Berechnung eines solchen Grenzwertes ermöglicht die Konstruktionsvorschrift, die durch das allgemeine Glied der Reihe gegeben ist.

Ein so definierter mathematischer Grenzwert ist nun bei der Folge der relativen Häufigkeiten nicht errechenbar, da uns das allgemeine Glied als Konstruktionsvorschrift fehlt. Der Bruch $\frac{n_o}{n}$ ist im Zähler empirisch durch die Ergebnisse der Beobachtungen bestimmt, ist also im vorhinein mathematisch nicht erfaßbar. Die Häufigkeiten überraschen uns in ihren Schwankungen immer wieder. *Mises* hilft sich nun so, daß er einfach die Existenz eines derartigen Grenzwertes fordert. Das Kriterium für die Zulässigkeit einer derartigen Voraussetzung ist dann die praktische Bewährung des errechneten Ergebnisses. Daß sie sich im Rahmen der bisherigen Ergebnisse der Wahrscheinlichkeitsrechnung bewährt hat, ist eine Tatsache.

Mathematisch ist die Annahme der Existenz eines derartigen Grenzwertes von größter Bedeutung. Denn wenn es möglich ist, einer vorgelegten Häufigkeitsfolge eine bestimmte Zahl eindeutig als mathematischen Grenzwert zuzuordnen, dann tritt an Stelle des allgemein unausdrückbaren Verlaufes der Folge diese feste Zahl, die den Aufbau einer exakten Theorie ermöglicht. Die Frage, ob eine solche Annahme mathematisch berechtigt sei, ist gleichbedeutend mit der Frage, ob sie nicht zu einem Widerspruch führt. Bisher wurde ein derartiger Einwand mathematisch noch nicht erbracht.

Philosophisch läßt sich der Begriff des Grenzwertes an dieser Stelle

noch nicht analysieren, aber die Tatsache, daß durch diese Zahl eine gewisse Stabilität in den Schwankungen der einzelnen relativen Häufigkeitswerte zum Ausdruck kommt, steht außer Zweifel.

*Der Grenzwert bei Mises ist also eine in ihrer Existenz vorausgesetzte Zahl, deren naturstrukturelle Bedeutung auf stabile natürliche Elemente hinweist, die ansonsten aber an dieser Stelle noch nicht durchblickt werden kann.*

### 7. Das Regellosigkeitsprinzip

Die zweite Folgerung, die *Mises* an das Ausgangsobjekt, an seine Beobachtungsfolge stellt, um es als Gegenstand der Wahrscheinlichkeitsrechnung ansprechen zu können, lautet: « Wird aus der gesamten, unendlich gedachten Folge der Elemente eine unendliche Teilfolge so gebildet, daß über die Zugehörigkeit eines Elementes zur Teilfolge ohne Kenntnis seines Merkmales, nur nach der Stellung, die dieses Element in der Gesamtfolge hat, entschieden, so müssen auch innerhalb der Teilfolge die relativen Häufigkeiten des Auftretens der beiden Merkmale Grenzwerte besitzen, und zwar dieselben wie in der Gesamtfolge. » [1]

*Mises* fordert also eine Unempfindlichkeit des Grenzwertes einer Auswahl aus der Beobachtungsfolge gegenüber. Die empirische Folge soll so beschaffen sein, daß es keine mathematische Formel, kein mathematisches Gesetz geben soll, das irgendeine Regelmäßigkeit in dem Auftreten der Folge aufdeckte. Ließe sich nämlich eine solche Regelmäßigkeit in der irgendwie beliebig ausgewählten Teilfolge entdecken, dann ließe sich eine derartige Auswahl an Hand der entdeckten Regelmäßigkeit durchführen, daß die Häufigkeit für das Auftreten des betreffenden Merkmales sichtlich größer wäre. Das aber hätte die Steigerung des Grenzwertes zur Folge. Beobachtungsfolgen, in denen man mit Erfolg diese Auswahlmethode zur Änderung des Grenzwertes vornehmen könnte, sollen also nach dieser zweiten Forderung aus der *Mises*schen Wahrscheinlichkeitsrechnung ausgeschlossen sein.

Erfahrungsgemäß gibt es nun tatsächlich Ereignisfolgen, die wir mit keiner bekannten mathematischen Formel zu erfassen imstande sind. Das ist zum Beispiel bei den Glücksspielen der Fall. Wir kennen kein System, nach welchem ein Spieler seinen Gewinn bei einem Würfelspiel oder bei der Roulette beliebig steigern könnte.

[1] *Mises*, l. c. S. 12.

Die Unmöglichkeit, in einem derartigen Spielverlauf ein brauchbares Gesetz aufzudecken, läßt solche Ereignisse als von jeglicher Regel losgelöst erscheinen. Positiv kommt dann diese Unmöglichkeit bei *Mises* dadurch zum Ausdruck, daß er für das Verhalten derartiger Ereignisse ein eigenes Prinzip, das Regellosigkeitsprinzip, verantwortlich macht. Als ob diese Ereignisse von einem eigenen Prinzip in ihrer Regellosigkeit erhalten würden. In Anlehnung an die Glücksspiele nennt *Mises* das Prinzip der Regellosigkeit auch das Prinzip vom ausgeschlossenen Spielsystem.

Daß die mathematische Unerfaßbarkeit bestimmter Ereignisabläufe direkt auf ein Prinzip zurückgeführt wird, ist ein Schritt, den *Mises* dem Problem des Perpetuum mobile an die Seite stellt. Die erfahrungsgemäße Unmöglichkeit, ein Perpetuum mobile zu konstruieren, führte in der Physik letzten Endes zur Formulation des zweiten thermodynamischen Hauptsatzes, also eines physikalischen Prinzipes. Analog soll nun die erfahrungsgemäße Unmöglichkeit einer mathematischen Erfassung bestimmter Beobachtungsfolgen durch die Formulation des Prinzipes der Regellosigkeit gelöst werden. Das Prinzip der Regellosigkeit hat dann zur Folge, daß in der *Mises*schen Wahrscheinlichkeitsrechnung ausschließlich bloß derartige Ereignis- und Beobachtungsfolgen zulässig sind, die das Regellosigkeitsprinzip erfüllen.

Ob es *Mises* tatsächlich gelungen ist, dieses Regellosigkeitsprinzip mathematisch einwandfrei zu formulieren und ob dies überhaupt eine lösbare mathematische Aufgabe darstellt, wollen wir vorerst nicht weiter untersuchen. In formaler Hinsicht ermöglicht dieses Prinzip jedenfalls die Definition des Multiplikationstheorems der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Mag auch für *Mises* dieser formale Grund für die Formulierung des Regellosigkeitsprinzipes ausschlaggebend gewesen sein, uns interessiert hier vor allem die sachliche Tragweite des Regellosigkeitsprinzipes. Wir wollen wissen, was über die Natur der empirischen Beobachtungsfolge durch das Regellosigkeitsprinzip vorausgesetzt wird. Uns interessiert es, zu erfahren, welcher Art die Naturereignisse sein müssen, damit sie für *Mises* überhaupt bearbeitbar werden, um so als Gegenstände in seine Wahrscheinlichkeitsrechnung eingehen zu können.

Es ist nicht so ganz einfach, den positiven Inhalt eines gegebenenfalls in der Natur vorherrschenden Regellosigkeitsprinzipes für bestimmte Ereignisse herauszuschälen. Ein solches Regellosigkeitsprinzip müßte notwendigerweise eine Auswahlarbeit leisten, indem es jedesmal nur

solche Ereignisse zusammenwürfelte, die keinen ursächlichen Zusammenhang untereinander haben. Denn ein ursächlicher Zusammenhang führt zu einem bestimmten Nacheinander der Ereignisse, und dies wäre dann durch eine Regel erfaßbar. Die Auswahlarbeit des Regellosigkeitsprinzipes käme dann einer Sammelvorrichtung gleich, die alles erfaßt, was von den ursächlich verknüpften Reihen nicht erfaßt werden konnte und daher nicht erfaßt wurde. Diese Sammelvorrichtung wäre dann imstande, eine Reihe ursächlich unzusammenhängender Einzelglieder zu konstituieren, eine Reihe von ausgesprochenen Zufällen, wie man sich in der Wahrscheinlichkeitsrechnung auszudrücken pflegt. Schon die klassischen Anfänge dieser mathematischen Theorie kennen den Begriff des Zufalls. *Laplace* nennt seine Theorie ausdrücklich eine Zufallstheorie. In Verfolgung dieses Zufallsbegriffes, dieses Zustandes einer Loslösung von jeglicher ursächlichen Verknüpfungen dürfte nun *Mises* gefolgt sein und hat dann im Rahmen seiner Entwicklung der Ereignisreihen auch die Zufälle zu Zufallsreihen ausgebaut. *Das Regellosigkeitsprinzip ist für* Mises *das bildende Prinzip seiner Zufallsreihen*, denn zu solchen werden alle seine Ereignisreihen durch das Regellosigkeitsprinzip gestempelt.

Nun haben wir bereits im Kapitel « Das thomistische *Frequenter* » an Hand des Textes der *Physik* gezeigt, daß Thomas den Zufall selbst als eine Gegebenheit der Natur anerkennt ; der Zufall ist für ihn einfach da [1]. Wir können uns auch wohl Zufallsreihen denken, indem zum Beispiel in einer Ereignisfolge zwei Merkmale abwechseln, sagen wir z. B. die Merkmale A und B. Andere Merkmale gebe es in der Ereignisfolge nicht. Ein Ereignis tritt ein, wenn das Auftreten von einem der Merkmale gegeben ist. Nehmen wir an, daß das Merkmal A sehr häufig auftritt, von diesem urteilt dann Thomas, daß es den Gesetzen der Natur entsprechend auftritt, kurz ausgedrückt, daß es sich kausal verhalte. Wenn aber das Merkmal A häufig auftritt, so muß notwendigerweise das Merkmal B sehr selten auftreten, muß also eine sehr geringe Häufigkeit aufweisen. Von diesem Merkmal wird Thomas urteilen, daß es zufällig auftritt. Wir können jetzt gar wohl die Zufallsreihe aus der Kausalreihe sozusagen herausheben, und in diesem Sinne haben wir dann eine herausgehobene Kausalreihe und eine herausgehobene Zufallsreihe vor uns. Das sind aber eben herausgehobene Reihen, und keineswegs naturgegebene Reihen. Von Natur aus gibt

[1] Siehe S. 75.

es keine selbständigen Zufallsreihen. Das würde bedeuten, daß das Merkmal mit geringer Häufigkeit häufig auftreten müßte, was ein Widerspruch ist. Es müssen nämlich immer zwei Reihen verflochten sein : eine Reihe mit großer Häufigkeit und eine mit kleiner Häufigkeit. In diesem Sinne braucht die Zufallsreihe mit der kleinen Häufigkeit ihre Verflechtung in eine Ursachenreihe mit entsprechend großer Häufigkeit. Anders ist das Zustandekommen von Zufallsreihen mit kleiner Häufigkeit nicht denkbar. Eine naturgegebene reine Zufallsreihe, wo also die Einzelereignisse sich als reine Zufälle aneinanderreihen, hat keinen Platz mehr für eine Verflechtung mit einer anderen Reihe. Dem Begriffe der *Mises*schen reinen Zufallsreihe fehlt also die Voraussetzung der Ursachenreihe ; ja eine solche Zufallsreihe schließt diesen für sie primären Begriff direkt aus und zerstört sich so selbst als kontradiktorisch. *Der Begriff der* Mises*schen reinen und dadurch selbständigen Zufallsreihe ist logisch nicht haltbar.*

Wir können diese philosophische Erkenntnis experimentell interpretieren, indem wir sagen, daß sich kein Experiment angeben läßt, das auf reinen Zufallserwägungen beruht und das dann ausschließlich reine Zufallsereignisse liefern muß. Wir wissen gar wohl, daß in der experimentellen Praxis gerade die Zufallsergebnisse eine ganz besondere Rolle spielen, daß dies aber niemals die Hauptrolle, also die ausschlaggebende, die wesentliche und einzige Rolle ist. Es müssen vorerst Normalfälle, also Ursachenfälle durch das Experiment beabsichtigt sein ; dann müssen sich die Ursachenfälle auch tatsächlich verwirklichen. Und erst in eine solche Ursachenreihe von Ursachenfällen eingebettet können die Zu-fälle überhaupt erst zu Tage treten. Auch das Würfelspiel macht hier keine Ausnahme ; auch dieses Spiel braucht eine Anordnung, um nicht ganz unverhoffte Ereignisse zu liefern. Erst der Würfel mit seiner charakteristischen geometrischen Form, mit seinen sechs Flächen, dann die Tischfläche, auf der wir würfeln und schließlich die Hand, die würfelt ; dies alles bildet eine Gesamtheit von Bedingungen, die mir keineswegs beliebige, sondern sechs bestimmte Ergebnisse liefern, in einer Reihenfolge, die allerdings zunächst noch nicht voll beurteilbar ist. Wir wissen überhaupt nicht, wie wir eine reine Zufallsreihe experimentell verwirklichen sollten. Zur Realisation des hier geforderten Zufallsreihenexperimentes fehlt uns das einer Reihe von Experimentalergebnissen innewohnende Gesetz, denn nur nach einem ordnenden Gesetz können wir unsere Experimentalapparatur aufbauen. Durch die Forderung eines ihr innewohnenden Gesetzes sprengen wir aber den

Begriff der reinen Zufallsreihe. Letzten Endes zerschellt also der Versuch, eine reine Zufallsreihe experimentell herzustellen, an dem der reinen, selbständigen Zufallsreihe innewohnenden begrifflichen Widerspruch.

Ebenso wie die experimentelle Interpretation des ablehnenden philosophischen Standpunktes, bringt auch das Verhältnis des Begriffes Grenzwert zu dem Begriffe Gesetzmäßigkeit, bzw. Gesetzlosigkeit, bereits im Rahmen der *Mises*schen Begriffswelt Argumente, die gegen eine reine Zufallsreihe sprechen. *Mises* verlangt nämlich, wie wir bereits wissen, die Existenz eines Grenzwertes für die seinen Ereignisfolgen zugeordneten Folgen der relativen Häufigkeiten, denn auf dem Grenzwert baut er seinen mathematischen Wahrscheinlichkeitsbegriff auf. Außerdem verlangt er auch die Existenz von Grenzwerten für die aus der Grundfolge durch Auswahl abgeleiteten Teilfolgen, ja sogar die Gleichheit zwischen dem Grenzwert der Grundfolge und dem Grenzwert der abgeleiteten Teilfolge. Der Grenzwert an und für sich ist aber bereits der Ausdruck einer irgendwie verdeckt vorhandenen Gesetzmäßigkeit. Denn wäre dem nicht so, dann würde sich die Ereignisfolge ohne Gesetzmäßigkeit von einer Ereignisfolge mit Gesetzmäßigkeit durch gar nichts unterscheiden, und es hätte dann überhaupt keinen Sinn, von der Existenz oder Nichtexistenz des Grenzwertes irgendetwas in der Theorie abhängig zu machen, kurz gesagt, wäre es überflüssig, diesen Begriff zu bilden. Eine Reihe mit Grenzwert kann sich von einer Reihe ohne Grenzwert nur dadurch unterscheiden, daß die Reihe mit Grenzwert irgendwie zu dem Grenzwert hingeordnet ist, mag auch die Art der Hinordnung mathematisch noch so verwickelt sein. Einzig die Reihe ohne Grenzwert wäre unter Umständen ohne jedwede innere Regelmäßigkeit denkbar, obzwar es allem Anscheine nach gar nicht so einfach wäre, eine absolut regellose Reihe auch nur auszudenken. Aber Reihen ohne Grenzwert bieten keinen Wahrscheinlichkeitswert und sind für *Mises* unbrauchbar.

Es verbleiben somit bloß die Reihen mit Grenzwert mit ihrer ihnen innewohnenden Regelmäßigkeit, und diese stehen natürlich im offenen Gegensatz zu der Forderung der Regellosigkeit. Die Begriffe Grenzwert und Regellosigkeit widersprechen einander.

Mit der Unverträglichkeit der Begriffe Regellosigkeit und Grenzwert wird auch der Begriff des *Mises*schen Kollektivs hinfällig. *Mises* definiert diesen Begriff mit den Worten: « Für Erscheinungen oder Vorgänge, die — gehörig idealisiert — den beiden Forderungen nach Existenz des Grenzwertes und nach 'Regellosigkeit' der Zuordnung

genügen, führen wir den Ausdruck 'Kollektiv' ein. »[1] Beide einander widersprechenden Begriffe sollen also den neuen Begriff des Kollektivs, übrigens den grundlegenden Begriff der *Mises*'schen Theorie, konstituieren. Daß eine solche Konstruktion logisch unmöglich ist, ist aus dem bisher Gesagten ersichtlich.

Vielleicht überrascht aber der Umstand, daß *Mises* auf diesem logisch unhaltbaren Begriffe des Kollektivs seine in vieler Hinsicht bewährte Theorie aufbaut. Diese Tatsache findet durch zweierlei Umstände ihre Erklärung. Vor allem stellt *Mises* zwei getrennte Forderungen, die eine nach der Existenz des Grenzwertes, die andere nach der Gültigkeit des Regellosigkeitsprinzips. Der Zusammenhang dieser beiden Forderungen wird in der Theorie weiter nicht untersucht, da *Mises* selbst zugibt, nicht streng axiomatisch seine Ableitungen vorzunehmen. Diese beiden einander fremden Begriffe werden dann einfach definitorisch miteinander verschmolzen, ohne daß die gegenseitigen Beziehungen der aufbauenden Begriffe Grenzwert und Regellosigkeit näher untersucht würden. Eine Erklärung liefert also die Unvollkommenheit der Methode, die nicht streng deduktiv arbeitet und ausgesprochene Lücken, sowie nicht zu Ende gedachte Gedankengänge aufweist. Der zweite Umstand liegt darin, daß *Mises* selbst seine durch die beiden Forderungen ausgesprochenen Grundbegriffe abschwächt, indem er zugibt, daß sie praktisch hinsichtlich ihrer Erfüllung oder Nichterfüllung unkontrollierbar sind [1]. *Mises* hat kein Kriterium für die Auffindung des Grenzwertes oder für die bloße Feststellung, ob es in der vorgelegten konkreten Folge einen Grenzwert überhaupt gibt. Ebensowenig kann er an einer vorgelegten Folge entscheiden, ob sie die Regellosigkeit erfüllt. Für eine Beurteilung, ob sich die beiden Begriffe wenigstens in bestimmten konkreten Fällen bewähren, entbehrt die Theorie jeglicher Unterlage. Es bleibt also lediglich die praktische Bewährung der Theorie als Ganzes. Die Erkenntnis einer praktischen Bewährung beweist aber keineswegs die Richtigkeit der benützten Begriffe. Die praktische Bewährung ist zwar nützlich ; für eine widerspruchsfrei aufgebaute Theorie ist sie ein wertvoller Fingerzeig ; sie ist aber kein Fortschritt in unserer Erkenntnis, wenn die Theorie selbst in ihren Begriffen nicht einwandfrei aufgebaut ist. Denn ohne die logisch einwandfreie Durchdringung der in einer Theorie angewandten

[1] *Mises*, S. 14.

Begriffe stehen wir ratlos vor dem Ergebnis des zur Theorie gehörigen Experimentes, wenn die Theorie überhaupt ein solches bietet.

*Wir sehen also, daß die Regellosigkeitsforderung, die folgerichtig zu den widerspruchsvollen Begriffen der reinen Zufallsreihe und des Kollektivs führt, auf keine Weise als ein philosophisch berechtigtes Prinzip angesehen werden kann.*

## 8. Die Misessche Wahrscheinlichkeitsrechnung als naturwissenschaftliche Theorie

Um ein abschließendes Urteil über die *Mises*sche Wahrscheinlichkeitsrechnung fällen zu können, müssen wir uns vergegenwärtigen, daß *Mises* selbst seine Wahrscheinlichkeitsrechnung eine naturwissenschaftliche Theorie nennt und sie ausdrücklich anderen naturwissenschaftlichen Theorien an die Seite stellt [1]. So erklären wir uns den empirischen Ausgangspunkt der Theorie, die in den Ergebnissen der Experimente ihre Ausgangsobjekte sieht, ganz im Einklang mit anderen naturwissenschaftlichen Theorien. *Mises* kennt daher keine « apriori -Wahrscheinlichkeiten », wie sie in der klassischen Theorie auftreten, die tatsächlich eine rein mathematische Theorie sein wollte. Der für eine naturwissenschaftliche Theorie einzig mögliche Standpunkt des experimentellen Ausgangsobjektes führt *Mises* zum Begriffe der Häufigkeit und im weiteren Gedankengang zu den Folgen der relativen Häufigkeiten. Da wir bereits festgestellt haben, daß auch die Philosophie den Häufigkeitsbegriff zur Ordnung der Naturereignisse benützt, findet auch durch diese Wissenschaft die Grundeinstellung der *Mises*schen Theorie ihre Bestätigung. *Die empirische Häufigkeitsgrundlage kann also sowohl philosophisch als auch naturwissenschaftlich als gesichert gelten, und es bleibt das durch eventuelle Einwände anderer Art ungeschmälerte Verdienst Mises, in seiner Wahrscheinlichkeitsrechnung erstmalig den Versuch gewagt zu haben, ein axiomatisches System auf dem Begriffe der relativen Häufigkeit aufzubauen.*

Aber *Mises* ist ein mathematischer Geist, und sein ganzes Streben ist dahin gerichtet, seiner naturwissenschaftlichen Theorie die Exaktheit einer mathematischen Abhandlung zu geben. Schon das Beispiel, dem er seine Theorie in ihrem naturwissenschaftlichen Charakter angleicht, ist bezeichnend ; es ist die Geometrie, also eine ausgesprochen mathe-

[1] *Mises*, S. 22.

matische Disziplin, die ihre ersten Begriffe der Erfahrung entnehmen kann, dies aber nicht konsequent tun muß. In dem Sinne, wie nun die Geometrie als angewandte mathematische Wissenschaft dem Techniker hilft, soll nun die Wahrscheinlichkeitsrechnung dem Physiker Dienste leisten. Es ist also eine naturwissenschaftliche Theorie, die gegen die Erfahrung soweit als möglich unabhängig bleiben will. *Mises* spricht diese Gedanken mit folgenden Worten aus : « Man muß, wenn man die in diesen Vorlesungen zur Durchführung kommende 'Naturwissenschaftliche Theorie der Wahrscheinlichkeit' verstehen will, stets die vollkommene Analogie mit der Geometrie im Auge behalten. Die Theorie, die von den beiden Axiomen oder Forderungen an ein Kollektiv : Existenz der Grenzwerte und deren Unempfindlichkeit gegen Stellenauswahl, ausgeht, nimmt für sich in Anspruch, eine mathematische, d. h. an den Denkgesetzen allein prüfbare Theorie zu sein, wie das theoretische Lehrgebäude der Geometrie. » Unter naturwissenschaftlicher Theorie ist hier also eine rein mathematische Theorie verstanden, die dann entschieden Gefahr laufen könnte, sich für das experimentelle Material als ungeeignet zu erweisen. Soweit will aber *Mises* dennoch nicht gehen, weshalb er die rein mathematische Durchführung seiner Grundgedanken, seiner Forderungen durch die weiteren Ausführungen abschwächt : « Dabei ist in der folgenden Darstellung kein Wert darauf gelegt, diesen Anspruch (eine an den Denkgesetzen allein prüfbare Form zu sein) in allen Einzelheiten hervortreten zu lassen, wie dies etwa die Aufgabe einer speziellen axiomatischen Untersuchung wäre, die alle, auch die nebensächlichsten Voraussetzungen und an sich unbedeutendsten Zwischenschlüsse explicite vorzuführen hat. Es ist möglich, daß ein Versuch, diese Aufgabe der vollständigen Axiomatisierung nach dem Maßstabe der erst in der neuesten Zeit in der Geometrie verwirklichten Genauigkeit durchzuführen, noch zu kleinen Abänderungen der Formulierungen Anlaß geben würde. Aber die wesentlichen Grundgedanken unseres Aufbaues und ihre Gegensätzlichkeit zu der 'klassischen' Wahrscheinlichkeitstheorie müssen dabei unberührt bleiben. » [1]

Wir können uns hier eines Gefühles der Unentschiedenheit nicht erwehren, da die Theorie einmal eine naturwissenschaftliche Theorie, dann wieder eine mathematische Theorie, dann aber wieder etwas weniger exaktes als eine mathematische Theorie, etwa eine bloß in groben Zügen angewandte mathematische Theorie sein soll. Der Mathematiker

[1] *Mises*, S. 22.

*Mises* fühlt hier den mangelnden Zusammenhang zwischen Empirie und formal-mathematischer Behandlung sehr wohl. Und auch unsererseits wird das Verständnis für diese wissenschaftliche Unentschlossenheit begreiflich in dem Augenblicke, wo wir uns mit den Schwierigkeiten näher bekannt machen, die die mathematische Formulierung eines so eigenartigen experimentellen Materiales mit sich bringt, wie es bei einer Wahrscheinlichkeitstheorie der Fall ist.

Schon bei dem Begriffe des Grenzwertes der relativen Häufigkeiten ersteht jedem Mathematiker das selbstverständliche Vorbild des Grenzwertes einer unendlichen konvergenten Reihe. Mathematisch vereinfacht sich die unendliche Folge auf einen einzigen Zahlenwert, eben den Grenzwert. Es fragt sich nur, ob die Natur der Folge der relativen Häufigkeiten sinngemäß eine solche Vereinfachung zuläßt. In groben Zügen sicherlich, da wir aus Erfahrung wissen, daß sich mit diesen Grenzwerten praktisch rechnen läßt. Anders gestaltet sich die Sachlage, wenn wir die Exaktheit der hier eingeführten Beziehungen beurteilen, die *Mises* in seinem Werke nicht gelöst haben will. So bietet schon der mathematische Begriff des Grenzwertes eine prinzipielle Schwierigkeit durch die Unkontrollierbarkeit an der Erfahrung. Die Folge muß, um einen Grenzwert im Sinne der unendlichen Reihen definieren zu können, unendlich sein, eine empirische Folge ist dagegen notwendigerweise immer endlich. Eine andere Schwierigkeit bietet das allgemeine Glied. Bei den unendlichen Reihen läßt sich das allgemeine Glied durch einen bestimmten algebraischen Ausdruck festhalten ; es bildet den Typ oder die Anweisung, nach welcher alle Glieder der unendlichen Reihe zu bilden sind. Die empirische Folge der relativen Häufigkeiten ist auf jedem Schritte von der Empirie abhängig, sodaß von der Bildung eines Grenzwertes auf die bei den konvergenten Reihen üblichen Art keine Rede sein kann. Es verbleibt nur eine Analogie etwa dieser Art : Wenn wir die empirische Folge der relativen Häufigkeiten unbegrenzt fortsetzten, so würde sich ein bestimmter Wert als Grenzwert ergeben ; nehmen wir also an, es wäre dies dieser und dieser Zahlenwert und rechnen wir nun so, als ob dies der gesuchte Grenzwert wäre. Wenn schon auf diese Weise der exakte Zusammenhang zwischen Erfahrung und mathematischem Formalismus sehr gelockert erscheint, so bringt die Forderung des Grenzwertes für den Gegenstand der Theorie auch eine Abtrennung eines Teiles der empirischen Ausgangsobjekte aus der Theorie mit sich. Denn wenn nur Folgen mit einem existierenden Grenzwert den Gegenstand der Theorie bilden können, sind alle diejenigen

Folgen aus der Theorie ausgeschlossen, die keinen Grenzwert haben. Hier erhebt sich die von der Theorie unbeantwortet gelassene Frage, ob solche empirische Folgen ohne Grenzwert nicht vielleicht die eigentlichen Zufallsreihen sind, deren Bearbeitung sich die Theorie gerade zum Ziele gesetzt hat. So zeigt bereits die erste Forderung, daß sie dem empirischen Material nicht voll gerecht werden kann, auch wenn sie die mathematische Exaktheit teilweise preisgibt.

Auch die zweite Forderung, die im Regellosigkeitsprinzip ausgesprochen ist, ist wiederum durch die Mathematik bestimmt. Maßgebend ist hier das bereits in der klassischen Wahrscheinlichkeitstheorie aufgestellte Multiplikationstheorem, welches für die Multiplikation zweier Wahrscheinlichkeiten deren gegenseitige Unabhängigkeit fordert. Um nun auch Teilfolgen mit ihren Wahrscheinlichkeiten untereinander durch Multiplikation kombinieren zu können, muß auch die Unabhängigkeit der einzelnen Glieder der Folge untereinander gewährleistet sein. Diese Gewähr soll nun die Regellosigkeit bieten. Auch wenn wir der Regellosigkeit einen empirischen vernünftigen Sinn beilegen könnten, wäre dadurch die empirische Grundlage nur wieder von neuem eingeengt, denn nicht jede Folge könnte zum Gegenstand der Theorie werden, sondern bloß die regellose. An dieser Stelle wäre wiederum die Frage angebracht, wie dann die Folgen zu behandeln wären, die zwar nicht regellos im Sinne der Forderung sind, die aber dennoch einer klassischen Gesetzmäßigkeit entbehrten. Denn es ist kaum anzunehmen, daß die Natur auf der einen Seite bloß die klassisch wohl definierten Naturereignisse kennt und auf der anderen Seite wiederum bloß die regellosen.

Wenn wir dann die Schwierigkeiten der ersten und der zweiten Forderung zusammenfassen, so bekommen wir die ganze Problematik des Begriffes Kollektiv, dessen innerer Widerspruch nur dadurch ausgewogen wird, daß *Mises* die ausschließliche Aufgabe der Wahrscheinlichkeitsrechnung darin erblickt, aus den jeweils gegebenen Wahrscheinlichkeiten in gewissen Ausgangskollektivs die Wahrscheinlichkeiten in daraus abgeleiteten Kollektivs zu berechnen [1]. Wenn dann noch die jeweils gegebenen Wahrscheinlichkeiten hypothetisch angenommen werden, dann ist der Zusammenhang mit der experimentellen Erfahrung so indirekt wie nur möglich.

Die so erkannten Grundlagen der *Mises*schen Wahrscheinlichkeits-

[1] *Mises*, S. 22.

rechnung lassen uns deren Analyse mit folgender Feststellung abschließen.

*Mises arbeitet sein sowohl philosophisch als auch physikalisch glücklich gewähltes empirisches Ausgangsobjekt, nämlich die beobachteten Ereignisfolgen, durch den Begriff der relativen Häufigkeit zu einer praktisch in gewissen Grenzen bewährten Theorie aus, beabsichtigt aber dabei keineswegs, den durch seine Axiome angedeuteten formal-mathematischen Ausbau des empirischen Ausgangsobjektes zum Gegenstand einer Wahrscheinlichkeitswissenschaft exakt durchzuführen, sodaß die Theorie schon aus der formal zurückhaltenden Stellung ihres Schöpfers heraus nicht als adäquates Instrument für die volle wissenschaftliche Durchdringung des vorliegenden experimentellen Materials angesehen werden will und daß sie in Ermangelung eines einwandfrei definierten Gegenstandes auch nicht als eine wirklich exakte naturwissenschaftlich-mathematische Theorie angesehen werden kann.*

*(Schluß folgt.)*

# Die wissenschaftstheoretischen Quaest. V u. VI in Boethium de Trinitate des hl. Thomas von Aquin

Von Paul WYSER O. P.

Der Kommentar des hl. Thomas zum theologischen Opusculum *De sancta Trinitate* (Quomodo Trinitas unus Deus et non tres dii) des Boethius darf trotz seines fragmentarischen Charakters einen ersten Platz innerhalb des thomistischen Schrifttums beanspruchen ; denn es handelt sich hier zur Hauptsache um einen der wichtigsten hochscholastischen Beiträge zur philosophischen und theologischen Erkenntnislehre. Mit der einzigen Ausnahme von Q. IV (de his, quae ad causam pluralitatis pertinent), bezieht sich der Inhalt dieses interessanten Werkes des hl. Thomas aus der ersten Pariserzeit auf die grundlegendsten Fragen der menschlichen Erkenntnis überhaupt und der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis im besonderen, wobei das Verhältnis von Glauben und Wissen im typisch thomistischen Sinne einer klaren Unterscheidung, nicht aber Trennung der beiden Erkenntnisordnungen bereits ganz eindeutig herausgearbeitet erscheint [1]. Die beiden letzten Quästionen schließen den Text des Kommentars mit der umfangreichsten wissenschaftstheoretischen Abhandlung ab, die uns Thomas hinterlassen hat.

## 1. Die literarische Eigenart des Kommentars

Obschon nun diesen zwei wissenschaftstheoretischen Quästionen eine wenigstens relative Selbständigkeit zukommt, erfordert doch ihr tieferes Verständnis, daß sie aus dem Kontexte des ganzen Kommentars erklärt werden. Dieser aber ist in seiner Struktur nur aus seinem literarischen Charakter zu verstehen. Tatsächlich ist er nämlich sowenig wie der Sentenzenkommentar des hl. Thomas ein Kommentar im strengen Sinne dieses Wortes, sondern steht vielmehr in der Mitte zwischen

[1] Vgl. dazu q. 1 aa. 1 u. 4 ; q. 2 aa. 1-3 ; q. 3 a. 1.

eigentlichen Kommentaren und selbständig gestalteten Abhandlungen. Der in vielen, auch ältesten Werkkatalogen angeführte Titel *Expositio in librum Boethii de Trinitate* entspricht daher dem Inhalte nur teilweise.

Die mittelalterliche Expositio litteralis [1] ist die eine Form des sog. Commentums oder Commentariums, die — zum Unterschiede von der zweiten scholastischen Kommentarform der Glossen und Paraphrasen — den zu erklärenden Text in ein logisches Einteilungsschema bringt und sodann Wort für Wort, Satz für Satz erklärt. Der Thomaskommentar in librum Boethii de Trinitate ist aber nur zum kleinsten Teile Literalkommentar des Boethiustextes. Er verbindet nämlich die Divisio und Expositio textus mit der Quaestio, die aber in Umfang und Inhalt die Expositio litteralis bei weitem übertrifft. Den Hauptinhalt dieses Kommentars stellen daher die sechs Quästionen dar. Obwohl sich nun diese Quästionen immer an den Boethiustext anschließen, sind sie im übrigen doch möglichst selbständig gestaltete Abhandlungen in strenger Quästionenform. Die literarische Form dieses Boethiuskommentars entspricht also durchaus der formalen Struktur des hochscholastischen « Scriptum » oder der « Quaestiones », in denen wir die litararische Übergangsform der Hochscholastik von reinen Texterklärungen zu ganz selbständigen, von jedem Grundtexte losgelösten Werken der späteren Zeit zu erblicken haben. Thomas benützte dieses Schema einzig im Sentenzenkommentar [2] und in diesem Opusculum. Alle anderen philosophischen und theologischen Kommentare des Aquinaten sind Expositiones ad litteram.

Diese stark aufgelockerte Kommentierweise ermöglicht es Thomas, in den Quästionen seines Kommentars de Trinitate aktuellste Probleme zu behandeln, die dem Grundtexte entweder überhaupt fern liegen oder aber höchstens in einem sehr losen Zusammenhange mit ihm stehen. Trotzdem bleibt aber die Quästion dem Grundtexte immer irgendwie verhaftet. Wir finden in einzelnen Artikeln Gegenstände behandelt, die sich ausschließlich aus bestimmten Stellen des Boethiustextes er-

[1] Über die mittelalterlichen Kommentarformen vgl. G. Meersseman O. P., *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni O. P.* (Brugis 1931) 3 f. ; M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale* II (Louvain 1936) 15 f.

[2] Der älteste Titel des Sentenzenkommentars in den alten Werkkatalogen, den Handschriften des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, in den Zitaten der ersten Thomasschüler und in den alten Bibliothekskatalogen ist demgemäß regelmäßig « Scriptum super I. librum ... Sententiarum ». Vgl. M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Beiträge zur Gesch. der Philosophie und Theologie des Mittelalters, XXII, 1/2, Münster 1931 ²) 281 ff.

mit jeder Gotteserkenntnis verbunden ist: « Sed ne tantum a nobis quaeri oportet, quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa conscendere » (PL 64, 1249 A). Aber dieser sehr äquivoke Begriff des « intuitus » legt seinerseits das augustinische Thema von Gott, dem « primum cognitum » des menschlichen Geistes (a. 3) nahe. Erst der letzte Artikel der Q. V berührt die spezielle erkenntnistheoretische Grundlage der trinitarischen Theologie. Die durch die Patristik inaugurierte und von Boethius hier vertretene spekulativ-rationale Methode erfordert eine klare Abgrenzung der rein rationalen philosophischen Gotteserkenntnis von der theologischen. Den rationes necessariae eines Richardus von St. Viktor gegenüber beweist Thomas hier die absolute Unerweisbarkeit des trinitarischen Geheimnisses mit rein natürlichen Beweisgründen. Es ist nur aus dem Glauben erkennbar.

Indes ist gerade damit die Berechtigung und der Sinn der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubensgeheimnisse in Frage gestellt. Q. II ist diesem Gegenstande gewidmet. Der zentrale 2. Artikel gehört zu den typisch thomistischen Darstellungen der theologia = scientia fidei nach Analogie des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes [1]. Sie ist der apodiktische Diskurs aus Glaubensprinzipien. Die übrigen Artikel dieser Quästion lehnen sich wiederum unmittelbar an den Boethiustext an:

| **Boethius** (Prooemium): | **Thomas** (Q. II): |
|---|---|
| investigatam quaestionem (PL 64, 1247) | utrum divina liceat investigando tractare (art. 1) |
| ex intimis sumpta philosophiae disciplinis (PL 64, 1249 A) | utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus physicis uti (art. 3) |
| novorum verborum significationibus velo (ib.) | utrum divina sint velanda novis et obscuris verbis (art. 4) |

Der zweite Teil des Kommentars ist noch stärker als der vorhergehende durch den Boethiustext bedingt. Boethius eröffnet seine Trinitätstheologie in Kap. 1 (PL 64, 1249) mit der Darstellung des katholischen Dogmas « de Trinitate et Unitate Dei ». Einleitend stellt er grundsätzlich fest, daß die « sententia catholica » die der « fides

[1] Vgl. M. D. Chenu O. P., *La théologie comme science au XIII[e] siècle* (pro manuscripto), 2[e] édit. (Paris 1943). M. Grabmann, l. c. 123-145.

Für den ersten Teil[1] mit seinen zwei Quästionen über Möglichkeit und Grenzen unserer Gotteserkenntnis (Q. I : de divinorum cognitione) und über die Entfaltung dieser Gotteserkenntnis in der theologischen Wissenschaft (Q. II : de manifestatione divinae cognitionis) lassen sich Anknüpfungspunkte im Prooemium des Boethius ohne große Schwierigkeit finden. Boethius erläutert hier kurz den Gegenstand seiner Untersuchung, die Schwierigkeit seiner Behandlung, die spekulative Methode, die mit Vernunftsgründen in das Geheimnis dieser Glaubenswahrheit einzudringen sucht und dadurch diese grundlegende theologische « quaestio diutissime investigata » zu einer « formata rationibus » gestaltet. Damit sind die grundsätzlichen Fragen über unsere Gotteserkenntnis und die Theologie von selbst gegeben. Natürlich ist in diesem boethianischen Prologe von einer eigentlichen erkenntnistheoretischen Grundlegung der Trinitätsspekulation keine Rede. Aber Thomas findet in dem kurzen Texte eine Reihe von Bemerkungen, Andeutungen, die ihm genügen, um — entsprechend seiner Methode — in den beiden ersten Quästionen die hervorragendsten und aktuellsten Probleme der philosophischen und theologischen Erkenntnislehre seiner Zeit zum Boethiustexte in Beziehung zu bringen.

Schon im ersten Satz des Prooemiums findet sich ein Hinweis auf die augustinische Illuminationstheorie : « quantum nostrae mentis igniculum illustrare lux divina dignata est » (PL 64, 1247). Damit ist das Thema des ersten Artikels der Q. I gegeben, das von fundamentaler Bedeutung für die erkenntnistheoretische Kontroverse zwischen dem christlichen Aristotelismus des hl. Thomas und der konservativen Richtung des hochscholastischen Augustinismus war : utrum mens humana ad cognitionem veritatis nova illustratione divinae lucis indigeat. Und doch reicht die Ablehnung der Illuminationstheorie für die natürliche Erkenntnis und ihre aristotelisch-thomistische Umdeutung auf die Glaubenserkenntnis in diesem Artikel weit über den ursprünglichen Sinn und die Tragweite des Boethiustextes hinaus.

Ganz ähnlich verhält es sich mit den übrigen Artikeln derselben Quästion. Die Möglichkeit der Gotteserkenntnis (a. 2) kann man ohne weiteres mit dem Hinweis des Boethius auf die Schwierigkeit der trinitarischen Frage verbinden, eine Schwierigkeit, die ganz allgemein

[1] Vgl. dazu M. Grabmann : *Die theolog. Erkenntnis- und Einleitungslehre des hl. Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de Trinitate* (Thomist. Studien, IV, Freiburg/Schweiz 1948), wo die ersten zwei Quästionen einer eingehenden historisch-systematischen Untersuchung unterzogen werden.

mit jeder Gotteserkenntnis verbunden ist : « Sed ne tantum a nobis quaeri oportet, quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa conscendere » (PL 64, 1249 A). Aber dieser sehr äquivoke Begriff des « intuitus » legt seinerseits das augustinische Thema von Gott, dem « primum cognitum » des menschlichen Geistes (a. 3) nahe. Erst der letzte Artikel der Q. V berührt die spezielle erkenntnistheoretische Grundlage der trinitarischen Theologie. Die durch die Patristik inaugurierte und von Boethius hier vertretene spekulativ-rationale Methode erfordert eine klare Abgrenzung der rein rationalen philosophischen Gotteserkenntnis von der theologischen. Den rationes necessariae eines Richardus von St. Viktor gegenüber beweist Thomas hier die absolute Unerweisbarkeit des trinitarischen Geheimnisses mit rein natürlichen Beweisgründen. Es ist nur aus dem Glauben erkennbar.

Indes ist gerade damit die Berechtigung und der Sinn der wissenschaftlichen Behandlung der Glaubensgeheimnisse in Frage gestellt. Q. II ist diesem Gegenstande gewidmet. Der zentrale 2. Artikel gehört zu den typisch thomistischen Darstellungen der theologia = scientia fidei nach Analogie des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes [1]. Sie ist der apodiktische Diskurs aus Glaubensprinzipien. Die übrigen Artikel dieser Quästion lehnen sich wiederum unmittelbar an den Boethiustext an :

| **Boethius** (Prooemium) : | **Thomas** (Q. II) : |
|---|---|
| investigatam quaestionem (PL 64, 1247) | utrum divina liceat investigando tractare (art. 1) |
| ex intimis sumpta philosophiae disciplinis (PL 64, 1249 A) | utrum in scientia fidei, quae est de Deo, liceat rationibus physicis uti (art. 3) |
| novorum verborum significationibus velo (ib.) | utrum divina sint velanda novis et obscuris verbis (art. 4) |

Der zweite Teil des Kommentars ist noch stärker als der vorhergehende durch den Boethiustext bedingt. Boethius eröffnet seine Trinitätstheologie in Kap. 1 (PL 64, 1249) mit der Darstellung des katholischen Dogmas « de Trinitate et Unitate Dei ». Einleitend stellt er grundsätzlich fest, daß die « sententia catholica » die der « fides

[1] Vgl. M. D. Chenu O. P., *La théologie comme science au XIII$^{e}$ siècle* (pro manuscripto), 2$^{e}$ édit. (Paris 1943). M. Grabmann, l. c. 123-145.

catholica vel universalis » ist, zum Unterschied von allen häretischen Bekenntnissen. Auf diese positiv-theologisch alles folgende entscheidende Feststellung bezieht sich die Q. III : de his quae pertinent ad cognitionem fidei. In Art. 1 erörtert Thomas die Frage der Notwendigkeit des christlichen Glaubens. Die übrigen Artikel lehnen sich unmittelbar an den Text des Boethius an. Dessen Gleichsetzung von « religio christiana » und « fides » veranlaßt Art. 2 : quomodo se habet fides ad religionem. Die Berufung auf die « fides catholica vel universalis » bei Boethius führt zur Frage von Art. 3 : utrum convenienter vera fides catholica vel universalis nominetur. Artikel 4 entspricht dem Satze des Boethius, womit er das eigentliche Thema des 2. Kapitels anschneidet : « cuius (i. e. fidei catholicae) haec de Trinitatis unitate sententia est : Pater Deus, Filius Deus, Spiritus Sanctus Deus, igitur Pater, Filius, Spiritus Sanctus unus, non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est indifferentia » (ib. C).

Boethius stellt im selben Kapitel diese Unverschiedenheit der göttlichen Personen in der einen unteilbaren Gottheit dem Pluralismus des Arianismus gegenüber. Die Widerlegung des arianischen Pluralismus aber setzt die philosophische Erörterung der Pluralität voraus. Die ganze IV. Quästion des hl. Thomas (de his quae ad causam pluralitatis pertinent), die rein philosophischen Inhaltes ist, knüpft unmittelbar und ausschließlich an die entsprechenden Ausführungen des 1. Kapitels bei Boethius über Prinzip und Arten der Pluralität an. Boethius geht vom Grundsatz aus : « Principium enim pluralitatis alteritas est » (ib.), worüber Art. 1 handelt. Nach Boethius ist aber diese « alteritas » oder « diversitas », wie er sie auch nennt, eine dreifache, die generische, spezifische und numerische. Die numerische oder individuelle Verschiedenheit ist naturgemäß für die trinitarische Frage allein von Bedeutung. Dies mag der Grund dafür sein, daß Boethius im letzten Teile des 1. Kapitels die damit zusammenhängenden philosophischen Probleme eingehender behandelt. Die vergleichende Gegenüberstellung des Boethiustextes zu den entsprechenden Thomasartikeln zeigt ganz klar, daß es sich auch hier um Fragen handelt, die unmittelbar mit dem Boethiustexte zusammenhängen :

| **Boethius** (c. 1. PL 64, 1249 D) : | **Thomas** (Q. IV) : |
|---|---|
| sed numero differentiam accidentium varietas facit. | utrum varietas accidentium faciat diversitatem secundum numerum (art. 2) |

| Boethius : | Thomas : |
| --- | --- |
| Nam si vel animo cuncta ab his accidentia separemus, tamen locus cunctis diversus est, quem unum fingere nullo modo possumus ; duo enim corpora unum locum non obtinebunt, qui est accidens, | utrum duo corpora possint esse vel intelligi esse in eodem loco (art. 3) |
| atque ideo sunt numero plures, quoniam accidentibus plures fiunt. | Utrum varietas loci aliquid operetur ad differentiam secundum numerum (art. 4) |

Kapitel 2 des Boethiustextes bietet also Thomas die willkommene Gelegenheit, eine der wichtigsten Lehranschauungen der aristotelischen Naturphilosophie zu entwickeln : die Theorie vom Individuationsprinzip. In welch merklichem Maße Thomas hier wiederum über Boethius hinausgeht, erhellt schon aus dem bekannten Gegensatz der platonisierenden Individuationslehre bei Boethius zur aristotelischen des Aquinaten : nicht die Akzidenzien allein sind das, was die individuelle, numerische Verschiedenheit ausmacht, sondern die « materia prout subest dimensionibus indeterminatis » (art. 2), also die « materia signata quantitate ».

### 3. Die wissenschaftstheoretischen Quästionen

Kapitel 2 de Trinitate (PL 64, 1250) eröffnet die eigentliche theologische Spekulation des Boethius über das Trinitätsdogma mit der Betrachtung des göttlichen Seins als reiner Form : « divina substantia sine materia forma est » (ib. C), und daraus ergibt sich Gottes absolute Einfachheit, von der jede diversitas, pluralitas und jede numerische Vielheit ausgeschlossen ist : « et ideo unum est ... (C), nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numerus » (1250 D - 1251 A). Dieses Kapitel enthält also die spekulative Begründung des in Kap. 1 aufgestellten katholischen Dogmas von der Wesenseinheit der drei göttlichen Personen. Aber Boethius will sich eingangs über die der theologischen Spekulation eigentümliche Methode Klarheit verschaffen, und zu diesem Zwecke vergleicht er die theologische Wissenschaft mit den beiden übrigen des bekannten aristotelischen Einteilungsschemas des rein theoretischen Wissens, der « scientia naturalis » und « mathematica », sowohl in ihrem Objekt wie in ihrer Methode.

Boethius, der gewiß der hervorragendste Vermittler aristotelischen Gedankengutes an das abendländische Mittelalter aus patristischer Zeit ist [1], beweist aber gerade in diesem wissenschaftstheoretischen Abschnitte seines theologischen Opusculums, wie weit er trotz aller Anlehnung an aristotelische Texte in realphilosophischer und speziell erkenntnistheoretischer Hinsicht dem Neuplatonismus seiner großen christlichen Autorität, Augustinus, auf die er sich im Procemium ausdrücklich beruft [2], verpflichtet bleibt [3]. Zweifellos versucht Boethius hier und in andern Werken öfters Aristotelismus und Platonismus zu verbinden und in Einklang zu bringen. Oft überwiegt aber die neuplatonisch-augustinische Tendenz. So muß auch hier die Identifikation von christlicher Theologie oder Glaubenswissenschaft mit der θεολογία des Aristoteles in die Augen springen, eine Gleichsetzung, die ohne weiteres in den christlichen Neuplatonismus der Patristik und der darauf fußenden augustinischen Scholastik hineinpaßt. Echt augustinisch ist aber hier vor allem die Konzeption des theologischen Gegenstandes: die reine Form des göttlichen Wesens, die intuitiv erkannt wird ohne jeden Rückgriff auf die empirische Erkenntnis des stofflichen Seins. Im Gegensatz zur rationalen und disziplinalen [4] Methode der « scientia naturalis » und « mathematica », die ihrem Gegenstande, den « formae in materia », entsprechend an das Stoffliche und seine Erkenntnisweise durch die äußeren Sinne, die Phantasie (« imaginatio ») und die « ratio » gebunden ist, bedeutet die theologische Erkenntnisweise bei Boethius ein reines « intelligere »: « in divinis intellectualiter versari oportebit, neque deduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma nec imago est ... » (PL 64, 1250 B). Die fundamentale Übereinstimmung dieser Theorie mit Augustins Lehre von der « ratio superior » oder dem « intellectus », der « intelligentia », liegt auf der Hand. Auch bei Augustinus vollzieht sich die Erkenntnis des Göttlichen in möglichster Abkehr des Geistes von der Stoffwelt und

[1] M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, I (Freiburg 1909) 149-160.

[2] Vobis tamen etiam illud inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos in nos venientia fructus exulerint (PL 64, 1249 B).

[3] Vgl. K. Bruder, *Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius* (Forschungen zur Gesch. d. Philos. u. d. Pädagogik, III, 2, Leipzig 1928) 27-30.

[4] Über die historische Bedeutung der drei boethianischen Begriffe « rationaliter, disciplinaliter, intellectualiter » vgl. die interessante Studie von M. D. Chenu O. P., *Disciplina. Note de léxicographie philosophique médiévale.* Revue des sciences philos. et théolog. 25 (1936) 686-692.

in der Hinkehr zu den « rationes aeternae, immutabiles et necessariae ». Die viel einfachere Formulierung dieses Gedankens bei Boethius läßt nur umso klarer die gemeinsame Quelle erkennen: die plotinische Intuition des Νοῦς, die in der christlichen Umwandlung derselben Grundidee zu einer Art unmittelbarer, aber doch wieder von der « Visio beata » unterschiedenen Schau des Göttlichen und Ewigen wird.

Im Rahmen dieser methodologischen Einleitung des boethianischen Kapitels 2 bewegen sich nun die wissenschaftstheoretischen Quästionen V und VI unseres Opusculums, und damit schließt auch dieser Kommentar ab. Der Boethiustext bietet Thomas die willkommene Gelegenheit, einen höchst wertvollen methodologischen, in sich geschlossenen Traktat zu schreiben, der in seiner Art im ganzen schriftstellerischen Werk des Aquinaten einzig dasteht. Abgesehen vom Kommentar zu den Anal. Post. des Aristoteles, lb. I, lect. 4, 41, 42 und 44, sind seine wissenschaftstheoretischen Überlegungen als gelegentliche Erörterungen über das ganze Werk zerstreut. Nur hier finden wir eine zwar an Boethius anschließende, im übrigen aber wiederum selbständig entwickelte Abhandlung, in der Thomas die aristotelische Wissenschaftseinteilung in die theoretische und praktische Wissenschaft (a. 1), hauptsächlich aber Objekt und Methode der drei theoretischen Wissenschaften des aristotelischen Einteilungstypus eingehend darlegt.

Der Aufbau der beiden Quästionen ist wiederum und zwar ausschließlich durch den Boethiustext bedingt, wie sich aus folgender Gegenüberstellung klar ersehen läßt:

| **Boethius:** | | **Thomas:** |
|---|---|---|
| (c. 2. PL 64, 1250 A-B) | Q. 5: | de divisione speculativae scientiae. |
| Nam cum tres sint speculativae partes, | a. 1: | utrum sit conveniens divisio, qua dividitur speculativa in has tres partes: naturalem, mathematicam et divinam. |
| naturalis, in motu, inabstracta, ἀνυπεξαίρετος, i. e. inseparabilis; considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt ...; | a. 2: | utrum naturalis philosophia sit de his, quae sunt in motu et materia. |
| mathematica, sine motu, inabstracta; haec enim formas corporum speculatur sine materia, ac | a. 3: | utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia de his, quae sunt in materia. |

| Boethius : | | Thomas : |
|---|---|---|
| per hoc sine motu ; quae formae, cum in materia sint, ab ea separari non possunt ; | | |
| theologica, sine motu, abstracta atque separabilis : nam Dei substantia et materia et motu caret. | a. 4 : | utrum divina scientia sit de his, quae sunt sine materia et motu. |
| | Q. 6 : | de modis, quos speculativae scientiae attribuit. |
| In naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit, | a. 1 : | utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter. |
| neque deduci ad imaginationes, | a. 2 : | utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda. |
| sed potius ipsam inspicere formam. | a. 3 : | utrum intellectus noster possit ipsam formam divinam inspicere. |
| | a. 4 : | utrum hoc possit fieri per viam alicuius scientiae speculativae. |

Die Q. V ist außerordentlich reich an methodologisch-erkenntnistheoretischem Gehalt. Hier finden wir die bedeutendste Darstellung der drei aristotelischen Abstraktionsgrade und der darauf beruhenden Bestimmung des naturphilosophischen, mathematischen und metaphysischen Formalobjektes oder Wissenschaftssubjektes. Besonders originell ist Art. 3 mit seiner Differenzierung zwischen mathematischem und metaphysischem Erkennen, zwischen « abstractio » und « separatio »[1]. In Art. 4 bietet sich Gelegenheit, im Gegensatz zur neuplatonisch-augustinischen, also auch boethianischen Tradition die natürliche Theologie als vornehmsten Teil der Metaphysik scharf gegen die Theologie als Glaubenswissenschaft, die « theologia sacrae scripturae », abzugrenzen. Die ganze Quaestio enthält aber außerdem, besonders in den Responsa, sehr wertvolle Erörterungen anderer Probleme der Wissenschaftslehre, wie z. B. der ethischen Erkenntnis und Wissenschaft (a. 1 co u. ad 4), der Stellung der Logik innerhalb des Wissenschaftssystemes (a. 1 ad 2), des Verhältnisses der Disziplinen des Triviums

[1] Vgl. L. B. Geiger O. P., *Abstraction et séparation d'après saint Thomas in de Trinitate* q. 5 a. 3. Revue des sciences philos. et théolog. 31 (1947) 3-40.

und Quadriviums zu den philosophischen Wissenschaften (a. 1 ad 3), der Subordination (a. 1 ad 5 u. 6) und Hierarchie (a. 1 ad 9 u. 10) der theoretischen Wissenschaften.

Q. VI über die Methode der drei theoretischen Wissenschaften ist ein klassisches Beispiel jener zahlreichen Umdeutungen neuplatonisch-augustinischer Formulierungen in einen evident aristotelischen Sinn, wie wir sie so oft bei Thomas vorfinden. In Art. 1, dem wichtigsten der Quästion in wissenschaftstheoretischer Hinsicht, wird der augustinische Gegensatz von « intellectus » und « ratio » kühn uminterpretiert in die aristotelische Kreisbewegung des menschlichen Erkennens, das zwar in seinem ganzen Umfange rational, d. h. diskursiv ist, aber gerade deshalb von der unmittelbaren Erkenntnis des « intellectus » ausgehen muß, um schließlich in der metaphysischen Wirklichkeitsbetrachtung die Mannigfaltigkeit des Seins wiederum auf das Sein schlechthin und die höchsten Seinsursachen zurückzuführen. So verliert natürlich das boethianische Begriffspaar « intellectus » und « ratio » auch in der Methodenfrage seine ursprüngliche Ausschließlichkeit und Gegensätzlichkeit : der « modus rationalis » ist jetzt zwar vorzüglich (« maxime »), aber doch nicht exklusiv der « scientia naturalis » eigentümlich : « Attribuitur ergo rationabiliter procedere scientiae naturali, non quia ei soli conveniat, sed quia ei praecipue competit » (q. 6 a. 1, q^a^ 1 co) ; und ebenso ist auch der « modus intellectualis » die vorzügliche, aber nicht ausschließliche Methode der Metaphysik : « eo quod in ipsa (scientia divina) maxime observatur modus intellectus » (ib., q^a^ 3 co), was aber die rationale Methode von der Metaphysik nicht ausschließt. Die mathematische Methode (modus disciplinalis) erklärt Thomas durchaus in Übereinstimmung mit der antiken Auffassung von der Mathematik als der wissenschaftlichen Disziplin par excellence (μάθησις), die wegen ihrer Gewißheit jede andere übertrifft und gerade deshalb als Ideal der wissenschaftlichen Erkenntnis auch heute noch bewertet wird. Aber auch hier bleibt sich Thomas der Relativität dieser Charakteristik durchaus bewußt : « non quia ipsa sola disciplinaliter procedat, sed quia hoc ei praecipue competit » (ib., q^a^ 2 co).

Die übrigen drei Artikel der Quästion sind ausschließlich der theologischen Methodenfrage gewidmet. Der unleugbar augustinische Anknüpfungspunkt im Boethiustext rechtfertigt hier in vollem Umfange die Behandlung einer der wichtigsten Fragen der augustinisch-aristotelischen Kontroverse des 13. Jahrhunderts : der natürlichen Gotteserkenntnis. Thomas löst sie im Sinne seiner aristotelischen Er-

kenntnistheorie, die keine einzige Ausnahme vom Grundgesetz menschlicher Erkenntnis zuläßt : « Principium cuiuslibet nostrae cognitionis est in sensu » (a. 2 co), also auch der Ausgangspunkt unserer natürlichen Gotteserkenntnis, in klarem Gegensatz zu jeder Form neuplatonisch-augustinischer Intuition des rein Geistigen und Göttlichen. Das hindert jedoch Thomas keineswegs, seiner irenischen Art der « benigna interpretatio » gemäß die neuplatonischen Formulierungen des Boethius wie auch des Ps.-Dionysius im aristotelischen Sinne umzudeuten.

## 4. Datierung des Opusculums

Die Authentizität der Quaestiones in de Trinitate stand von jeher außerhalb jeder Diskussion, zumal es sich ja um eines der wenigen Werke handelt, von denen noch ein Autographfragment vorhanden ist. Ganz anders verhält es sich mit der Datierung dieses Opusculums. Seit Mandonnet wird es fast allgemein in die Jahre 1257-58 verlegt, also in den letzten Abschnitt des ersten Pariseraufenthaltes, als Thomas bereits zum Magister promoviert war (1256). Mandonnet [1] zählt dieses Opusculum mit dem gleichzeitig verfaßten Kommentar zu De Hebdomadibus des Boethius zu den vorwiegend philosophischen Schriften, die den privaten Vorlesungen innerhalb des Ordens entwachsen sein sollen. Seine Argumentation zu Gunsten dieser Datierung geht einzig vom unvollendeten Zustande dieses Boethiuskommentars aus. Er hält es für sehr wahrscheinlich, daß Thomas deshalb den Boethiuskommentar unvollendet ließ, weil er in der zur selben Zeit begonnenen Summa contra Gentes die gleichen Fragen auf methodischere Weise behandeln wollte. Im Gegensatz zu dieser Datierung, die allerdings einen stark hypothetischen Charakter aufweist, hielt zunächst Grabmann [2] die letzten Lebensjahre für die wahrscheinlichere Abfassungszeit, da er die Nichtvollendung des Werkes eher auf den frühen Tod des Autors zurückführen mochte. Diese Auffassung haben sich dann auch Rimaud [3] und neuerdings Bonnefoy [4] zu eigen gemacht. Bonnefoys Beweis-

[1] P. Mandonnet O. P., *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de saint Thomas.* Revue des sciences philos. et théolog. 9 (1920) 150.

[2] M. Grabmann, *Der göttliche Grund menschlicher Wahrheitserkenntnis nach Augustinus und Thomas von Aquin* (Veröffentl. d. Albertus-Magnus-Akademie, Köln, Bd. I, Heft 4, Münster 1924) 58.

[3] J. Rimaud, *Thomisme et méthode* (Paris 1925) 19, note 1.

[4] J. F. Bonnefoy O. F. M., *La théologie comme science et l'explication de la foi selon saint Thomas d'Aquin.* Ephemerides theol. Lovanienses 14 (1937) 421 f.

führung liegt allerdings auf einer andern Linie : auf Grund des inhaltlichen Vergleichs der Q. II dieses Werkes mit den entsprechenden Ausführungen des Sentenzenkommentars und sogar der Summa theologica über die theologische Wissenschaft glaubt er sich dazu berechtigt, in Boeth. de Trinitate zeitlich sogar nach der Summa (I. Pars) ansetzen zu dürfen ; denn dieses Werklein zeige in dieser Hinsicht einen unverkennbaren Fortschritt selbst über die Summa. Für den Sentenzenkommentar trifft nun dies gewiß zu, indem vor allem die Anwendung der aristotelischen Subalternationstheorie auf die Theologie im Sentenzenkommentar fehlt und erstmals in de Trinitate erscheint. Wie Chenu [1] gezeigt hat, deckt sich aber die theologische Methodologie in de Trinitate substanziell mit der Summa. Außerdem ist es ohne weiteres verständlich, daß die konzise Form der Summaartikel die ausführlichere und eingehendere Darstellungsweise der Quaestiones in de Trinitate einfach nicht zuläßt. Mit demselben Recht müßte man eine Reihe anderer Werke, so z. B. die Quaestiones disputatae, einfach deshalb nach der Summa ansetzen, weil sie die entsprechenden Ausführungen der Summa an Weite und Tiefe übertreffen.

Indes haben die literarkritischen Forschungen eine Reihe von inneren Argumenten zu Tage gefördert, die Mandonnets Datierung mindestens als die viel wahrscheinlichere erscheinen lassen. Roland-Gosselin [2] hat gezeigt, daß Thomas in diesem Opusculum die averroistische Individuationstheorie von den « dimensiones interminatae » vertritt (q. 4 a. 2), sie aber von Contra Gentes, lb. IV (1264) ab fallen läßt. Ferner machte derselbe Autor [3] darauf aufmerksam, daß Thomas hier (q. 4 a. 3 ad 6) die averroistische Theorie von der medialen Form der Elemente im corpus mixtum der avicennischen vorzieht und sie für die wahrscheinlichere hält : « probabilior tamen videtur esse opinio Commentatoris . . . », allerdings nicht ohne sie umzudeuten in die akzidentelle « media qualitas », in der die substanzialen Elementarformen nur virtuell enthalten sind. In späteren Schriften, und zwar nach Roland-Gosselin schon in der Quaestio disputata de anima, a. 9 ad 10 (1265/66 nach Grabmann und Synave [4]), gibt Thomas diese Inter-

[1] M. D. Chenu O. P., *La théologie comme science au XIII^e siècle* (pro manuscripto), 2^e édit. (Paris 1943) 82.

[2] M. D. Roland-Gosselin O. P., *Le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin* (Bibl. thom. 8, Paris 1926) 107-109. [3] l. c. 111 f.

[4] P. Synave O. P., *Le problème chronologique des questions disputées de s. Thomas d'Aquin.* Revue thomiste 9 (1926) 154-159. M. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin* (Beiträge zur Gesch. der Philosophie und Theologie des

pretation des Averroes auf und nennt dessen Theorie sogar lächerlich : « dicere etiam quod formae elementorum recipiant magis et minus, ut Averroes dicit, ridiculum est. » Synave [1] stellte fest, daß die Lehre von der Notwendigkeit der Offenbarung für die natürliche Gotteserkenntnis hier (q. 3 a. 1) in der Formulierung und Argumentation auf Moses Maimonides zurückgeht, und zwar ähnlich wie schon im Sentenzenkommentar (1254-56) und in De Veritate (1256-59), wogegen Contra Gentes I, c. 4 (1258) und die Summa theol. eine selbständigere Behandlung dieses Themas verraten. Die überraschend genaue Datierung Synaves [2] für sämtliche sechs Quästionen unseres Opusculums auf den 24. April bis zum 21. Juli 1256 fußt allerdings auf der sehr schwachen Hypothese, daß es sich um eigentliche Quaestiones disputatae handle, die Thomas als kurz vorher promovierter Magister in Paris gehalten habe. Jedoch auch wenn wir von dieser unbewiesenen Behauptung absehen, bringt uns Synaves Argumentation mit guten Gründen aus der lehrinhaltlichen Entwicklung ganz nahe an die Datierung Mandonnets heran. Grabmann [3] sodann hat in der 2. Auflage seiner hervorragenden Monographie über « Die Werke des hl. Thomas von Aquin » seine frühere Ansicht geändert, und zwar auf Grund der 2. Objektion zur q[a] 3 in q. 6 a. 1, wo Thomas den « liber de Causis » immer noch Aristoteles zuschreibt. Da Thomas in seinem Kommentar zu diesem Buche (1269-73) dank der Übersetzung der στοιχείωσις θεολογική des Proklos durch Wilhelm von Moerbeke [4] den liber de causis als arabisches Exzerpt aus der στοιχείωσις erkannt hat, muß natürlich unser Opusculum zum mindesten vor den Abschluß der moerbekschen Übersetzung, 1268, datiert werden, und zwar umso mehr, als Thomas damals mit Wilhelm am Hofe Clemens IV. in Viterbo weilte, also sicher schon 1268 Kenntnis von der Proklusübersetzung hatte. Daß Thomas dieses Opusculum jedenfalls nicht nach 1270 verfaßt hat, läßt sich auch aus der interes-

Mittelalters, XXII, 1/2, Münster 1931 [2]) 280, setzt sie etwas früher als die q. disp. de spiritualibus creaturis (1266-68) an, während Mandonnet, l. c. 148 für 1269/70, und P. Glorieux, *Les questions disputées de saint Thomas et leur suite chronologique*, Recherches de théologie ancienne et médiévale 4 (1932) 5-33, für 1269 eintreten.

[1] P. Synave O. P., *La révélation des vérités divines naturelles d'après saint Thomas* (Mélanges Mandonnet, I, Bibl. thom. 13, Paris 1930) 334-353.

[2] l. c. 361.

[3] M. Grabmann, *Werke*, 312, wo allerdings die Stelle des Boethiuskommentars ungenau angeführt wird. — Zur ganzen Datierungsfrage vgl. auch Grabmann, *Die theolog. Erkenntnis- und Einleitungslehre*, 18-21.

[4] Vgl. dazu M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke O. P., il traduttore delle opere di Aristotele* (Miscellanea historiae pontificiae, XI, Roma 1946) 147 f.

santen Tatsache erschließen, daß in q. 5 a. 4 co (S. 481, 18) das Buch Λ (= XII) der Metaphysik noch als liber XI zitiert wird. Pelster [1] hat handschriftlich nachgewiesen, daß Thomas, wie alle von der Leonina benützten Handschriften beweisen, in der Summa theol. I und I-II Buch Λ immer als 11. Buch zitiert, dagegen von II-II ab als 12., daß er also kurz nach 1270 diese Zitationsweise geändert hat. Man kann deshalb wohl mit einiger Wahrscheinlichkeit mit D. Salman [2] schließen, daß Thomas Buch K (= XI) nicht vor Ende 1270 gekannt hat [3]. In diesem Falle muß aber auch unser Opusculum zum mindesten vor diese Zeit datiert werden.

Die bisherigen Argumente lassen jedenfalls erkennen, daß die Quästionen in Boethium de Trinitate sicher nicht in die Zeit des zweiten Pariseraufenthaltes (1269-72) gehören: als Terminus ad quem kommen nur die Jahre 1256 (Synave), bzw. 1264-68 oder höchstens 1270 in Frage, m. a. W. die letzte Zeit des ersten Pariseraufenthaltes bzw. die zweite Hälfte der italienischen Zeit zwischen den beiden Pariserperioden (1259-68). Aber das entscheidende und beste Argument hat in dieser Frage bisher Chenu [4] erbracht, das uns den Terminus ad quem mit großer Sicherheit und ziemlich genau bestimmen läßt. Als Argument der äußeren Textkritik übertrifft es alle bisher erwähnten Kriterien, ist aber zugleich deren beste Bestätigung. Chenu hat nämlich q. 1 des Sentenzenkommentars, lb. I, des Freundes und Schülers des hl. Thomas, Hannibaldus de Hannibaldis O. P., mit in de Trinit. q. 2 a. 2 verglichen und dabei festgestellt, daß Hannibaldus diese Thomasschrift benützt, teilweise sogar wörtlich. Hannibald, im Dezember 1262 zum Kardinal kreiert, war 1261-62 in Paris als Magister der Theologie tätig, nachdem er dort unmittelbar vorher die Sentenzen gelesen hatte. Sein Sentenzenkommentar, von dem Ptolemaeus von Lucca [5] gesagt hatte, er sei

[1] Fr. Pelster S. J., *Die Übersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin.* Gregorianum 17 (1936) 381.

[2] Bulletin thomiste, V (14e année: 1937) 103.

[3] Wie Fr. Pelster schon 1923 bewiesen hatte (*Die griechisch-lateinischen Metaphysikübersetzungen des Mittelalters,* in: Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Suppl. II [Münster 1923] 106-113), war es Wilhelm von Moerbeke, der Buch K in seiner « Translatio Nova » erstmals ins Lateinische übersetzt hat. Über diese Metaphysikübersetzung vgl. M. Grabmann, *Guglielmo di Moerbeke,* 96-103.

[4] M. D. Chenu O. P., *La date du commentaire de saint Thomas sur le De Trinitate de Boèce.* Les sciences philos. et théolog. 2 (1941-42), 432-434.

[5] Historia ecclesiastica, in: Muratori, *Scriptores rerum italicarum,* XI, col. 1153 (zit. bei Chenu, l. c. 434, note 4).

nichts anderes als eine « abbreviatio dictorum Fratris Thomae », ist folglich um das Jahr 1260 herum zu datieren. Das Jahr 1260 ist also der sicherste Terminus ad quem für die Datierung unseres Werkleins. Wenn wir zudem den lehrinhaltlichen Fortschritt desselben über den Sentenzenkommentar hinaus in der theologischen Methodologie, ja in etwa auch in der Lehre über die Notwendigkeit der Offenbarung in Betracht ziehen, läßt sich auch der Terminus a quo annähernd bestimmen : um 1255. Es muß also dieses Opusculum mit praktischer Gewißheit in die Jahre 1255-59 verlegt werden, also in die zweite Hälfte des ersten Pariseraufenthaltes. Damit ist folglich auch die Datierung Mandonnets wenigstens annähernd gerechtfertigt.

## 5. Edition

Die hier vorliegende Neuausgabe der QQ. V und VI De Trinitate ist die Edition des Autographs, die ohne die mühsame Kollationsarbeit des Präsidenten des Institutum historicum FF. Praed., S. Sabina, Rom, Dr. P. Thomas Käppeli O. P., überhaupt nicht möglich gewesen wäre. Ihm fällt deshalb das Hauptverdienst der Ausgabe zu, wofür ihm hier der herzlichste Dank des Herausgebers ausgesprochen sei. P. Käppeli hatte bereits 1932 im Archivum Fratrum Praedicatorum [1] von dem hier veröffentlichten Texte ein Fragment herausgegeben (q. 5 a. 1 ad 1 [S. 461, 16] bis a. 2 sed contra [S. 467, 17]), das im Autographblatt der Biblioteca Casanatense, Cod. 3997, enthalten ist. Dieses einst aus dem Autographkodex entwendete Blatt gehört zwischen Bl. 95 und 96 des Cod. Vat. lat. 9850 [2], der Autographe folgender Werke des hl. Thomas enthält : *Contra Gentes* ungefähr zur Hälfte (fol. $2^r$-$89^v$), in *De Trinitate*, lect. 1, q. 1 (= q. 3 in den späteren Editionen), a. 2 co, vers. fin. (« ... utatur secundum specialem rationem obiecti, utpote coniectans magnum in actibus omnium virtutum ... ») bis zum Schluß

[1] Th. Käppeli O. P., *Zerstreute Autographblätter des hl. Thomas von Aquin.* Archivum Fr. Pr. 2 (1932) 382-392.

[2] Vgl. die Beschreibung des Autographblattes der Biblioteca Casanatense bei Käppeli, l. c. 383 f. Über den Autographkodex Vat. lat. 9850 und seine Geschichte siehe : S. Thomae opera omnia, ed. Leonina, XIII (Romae 1918) VII-XI ; M. Grabmann, *Die Autographe von Werken des hl. Thomas von Aquin.* Histor. Jahrbuch 60 (1940) 523-526. Eine Beschreibung der Handschrift gibt Mgr. Pelzer in : *Exempla scripturarum* edita consilio et opera procuratorum Bibliothecae et Tabularii Vaticani, fasc. 1 : Codices latini s. XIII, selegerunt et narraverunt Br. Katterbach, Aug. Pelzer, C. Silva-Tarouca (Romae 1928) 19-21.

des Opusculums (fol. 90r-104v) und *Isaiaskommentar*, cc. 34-50 (fol. 105r-114v) teilweise. Der glückliche Umstand, daß dieser Codex gerade für unser Opusculum einen zusammenhängenden Text bietet, ermöglicht eine Edition der wissenschaftstheoretischen Quästionen, ohne dafür auf andere Handschriften zurückgreifen zu müssen. Wir haben hier die denkbar beste Grundlage für eine kritische Ausgabe, den sicheren Urtext des hl. Thomas, zur Verfügung.

Eine kritische Edition des ganzen Opusculums wäre zweifellos höchst wünschenswert; denn die bisherigen von zahlreichen Fehlern durchsetzten Ausgaben sind eigentlich schlecht zu nennen. Die hier vorliegende Teilausgabe läßt sich aber ohne Schwierigkeit schon allein aus dem Gesamtcharakter des Opusculums rechtfertigen; denn auch QQ. V und VI bilden zusammen ein relativ selbständiges Ganzes, einen eigentlichen methodologischen Traktat, der im Grunde genommen nur äußerlich, mittels des Boethiustextes, mit den vorhergehenden QQ. zusammenhängt. Erst recht läßt natürlich die große Bedeutung, die diesem wichtigsten methodologischen Traktate des Aquinaten zukommt, eine solche Teiledition sehr wünschenswert erscheinen.

Nun hat allerdings der große Thomasforscher P. A. Uccelli schon 1880 das ganze Opusculum herausgegeben [1] und dabei als erster das Thomasautograph zugrundegelegt. Leider aber muß von dieser Ausgabe wesentlich dasselbe gesagt werden, was die Herausgeber der Leonina zu Uccellis Edition der *Summa Contra Gentiles* [2] bemerkt haben: « Dolendum tamen est quod labori non respondit felix exitus. Non enim in uno vel alio loco, sed frequentissime errat in interpretatione scripti S. Thomae ... Nimis enim faciliter in inspectione materiali litterarum obliteratarum acquievit, nec interpretationem inde eductam cum contextu comparavit ... » [3]

Uccellis Mißerfolg ist freilich aus der gewaltigen Schwierigkeit seines Unternehmens zu erklären: die « littera inintelligibilis » des hl. Thomas stellt höchste Anforderungen, denen nur wenige gewachsen sind. Käppeli [4] hat für das von ihm herausgegebene kleine Fragment allein etwa 40 fehlerhafte Lesungen bei Uccelli festgestellt. Einige typische Beispiele von Ungenauigkeiten und Unkorrektheiten aus der Q. V, die sich teils in Uccellis Ausgabe, teils in der letzten Druckausgabe von

[1] P. A. Uccelli, *S. Thomae Aquinatis ... in Isaiam prophetam, in tres psalmos David, in Boetium de Hebdomadibus et de Trinitate expositiones* (Romae 1880) 277-356.

[2] P. A. Uccelli, *S. Thomae Aquinatis ... Summae de Veritate Catholicae Fidei contra Gentiles ...* (Romae 1878).

[3] *S. Thomae opera omnia*, ed. Leonina, XIII (Romae 1918) X, b.

[4] Th. Käppeli, l. c. 385.

Mandonnet [1] vorfinden, dürften die Notwendigkeit einer kritischen Edition besonders eindringlich dartun [2].

| Autograph : | Uccelli : | Mandonnet : |
|---|---|---|
| 460, 36 : praecipuum | | 100 : principium |
| 462, 12 : philosophicas | 330 b : physicas | 101 : physicas |
| 464, 33 s : non enim ... metaphysicae | | 103 : om. |
| 465, 15-17 : quia principia quae accipit alia scientia, scl. naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae idem philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota | 332 a : quia principia quae accipit alia scientia, scl. naturalis, a prima philosophia non probat. probat ea quae idem Philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota. | |
| 467, 1 : physica | 333 a : philosophia | 105 : philosophia |
| 468, 7-9 : Huiusmodi autem rationes, quas considerant scientiae quae sunt de rebus, cum considerantur absque motu, sic oportet quod | 333 b : huiusmodi autem rationes, quas considerant scientiae quas de rebus sunt, considerantur absque motu, sic oportet quod | |
| 469, 8 s : conditionibus | 334 a : considerationibus | |
| 469, 9 s : in scientia naturali | 334 a : in scientia universali | |
| 469, 11 : naturalis | 334 a : universalis | |
| 470, 39-471, 1 : spatii, quod pertinet ad mathematicum, et quantitatem | | 109 : om. |
| 427, 3 : abstrahere possit | 336 a : abstrahere non possit | |
| 472, 21 : primam | 337 a : propriam | |
| 472, 22 : abstrahere | | 110 : separare |
| 472, 37 : comparti | 337 a : compositi | 111 : compositi |
| 472, 38 : secundum rem separata | 337 b : secundum rem separatam | |
| 472, 41 : unum potest | 337 b : unum non potest | 111 : unum non potest |
| 473, 19 s : secundum duos modos coniunctionis praedictos, scl. quo pars et totum uniuntur vel forma et materia, duplex est abstractio | 337 b : secundum duos modos coniunctionis praedictos, scl. qua pars et totum uniuntur animal, forma, et materia, duplex est abstractio | |

[1] P. Mandonnet O. P., *S. Thomae Aq. Opuscula omnia* III (Parisiis 1927) 97-116.

[2] Der Text des Autographs wird nach vorliegender Edition mit Angabe der Seite und Zeile zitiert. Die Auslassungen der Ed. Uccelli und Mandonnet sind durch *om.* gekennzeichnet.

| Autograph : | Uccelli : | Mandonnet : |
|---|---|---|
| 474, 15 : sunt quidem partes essentiae Socratis et Platonis | | 112 : sunt partes materiae, quae quidem sunt partes Socratis et Platonis |
| 474, 38 s : Substantia autem, quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate | | 113 : Substantia autem, quae est materia, intelligibilis esse potest sine quantitate |
| 475, 1 : mathematicae | 339 a : metaphysicae | 113 : metaphysicae |
| 475, 2 : secundum eandem operationem | | 113 : secundum oppositionem |
| 475, 19 : intelligi... materia | | 114 : om. |
| 476, 8-10 : et proprietates eorum, licet per alium modum, sicut propriae qualitates elementorum et motus ipsorum proprii, inveniuntur in mixto ; quod autem est compositorum proprium, non invenitur in simplicibus | 340 a : quod autem est compositorum principium, non invenitur in simplicibus | 115 : et proprietates eorum, licet per alium modum. Sicut propriae qualitates elementorum et motus ipsorum proprium non invenitur in simplicibus |
| 476, 25 : sunt soni, sed in quantum | | 115 : om. |
| 476, 36 : immixtae | 340 b : mixtae | 115 : mixtae |
| 477, 9 : mobilibus | 340 b : immobilibus | 116 : immobilibus |
| 480, 2 : pertinent . . . et sic | | 117 : om. |
| 481, 3 s : inferioribus . . . de corporibus | | 118 : om. |
| 483, 5 : de subiectis . . . si⟨cut⟩ | | 118 : om. |
| 484, 25 s : possibile est . . . et ideo | 344 a : om. | |
| 484, 28 : corruptibilia | | 121 : corporalia |
| 485, 2 : incorruptibilia | | 121 : incorporalia |
| 485, 32 : principiorum | | 122 : om. |

Orthographie und Interpunktion der vorliegenden Ausgabe weichen vom Autograph vielfach ab und sind nach modernen Grundsätzen vorgenommen, um die Lektüre des Textes möglichst zu erleichtern. Die Numerierung der Quästionen und Artikel entspricht der gewöhnlichen Numerierung der neueren Druckausgaben, während Uccelli der Einteilung der editio Romana (1570/1) folgt, die die Quästionen der drei Hauptteile des Opusculums gesondert numeriert, sodaß also Q. V und VI dort den QQ. I und II der lectio 2 entsprechen. Die Quästionen- und Artikeltitel sind alle dem Texte der Prologe zu den einzelnen Quästionen entnommen. Titel, Numerierung derselben, Numerierungen der Objektionen im Texte sind als Hinzufügungen des Herausgebers durch spitze Klammern gekennzeichnet. Das gleiche gilt von

sämtlichen Hinzufügungen im Texte selber, welche eine Reihe von « ommissiones » des Autographs ergänzen sollen. Dieses Autograph enthält nämlich genau so wie die übrigen Thomasautographe eine große Anzahl von Streichungen und Korrekturen, daneben aber auch evidente Schreibfehler, Korrekturen, die neben korrigierten Stellen stehen, die aber Thomas zu streichen vergaß. Was nach Auffassung des Herausgebers mit Gewißheit als nicht gestrichenes « delendum » zu bewerten ist, wird durch eckige Klammer gekennzeichnet. Umgekehrt werden evidente Schreibfehler im Texte selber korrigiert, die ursprüngliche irrtümliche Schreibweise des Autographs wird aber zugleich immer im kritischen Apparat mit Zeilenverweis angeführt. Die verschiedenen, nicht seltenen, zum Teil auch größeren Streichungen werden in dieser Edition überhaupt nicht berücksichtigt. Sie wurden von Uccelli als « Liturae » im Apparat herausgegeben. Größeres Interesse würde in diesem Zusammenhange die « Litura » des 3. Artikels der Q. V beanspruchen (Uccelli, 335 f.).[1] Die wörtlichen Zitate im Thomastexte sind durch Anführungszeichen (« ») hervorgehoben. Sämtliche Zitate sind nach Möglichkeit verifiziert und im Apparat mit Quellennachweis wörtlich angeführt, ausgenommen allein die zahlreichen Aristoteleszitate, die nach der Berliner Ausgabe von Bekker (1831) zitiert, für gewöhnlich aber, nämlich sooft das Thomaszitat mit dem Aristotelestext im wesentlichen übereinstimmt, nicht im Wortlaute wiedergegeben werden. Die Büchereinteilung der zitierten Werke (liber I, II usw.) werden mit lateinischen Ziffern angegeben. Für die aristotelische Metaphysik werden aber der Klarheit halber in Klammer die griechischen Buchbezeichnungen angeführt. Die lateinische Bezifferung dieses Werkes setzt die Einteilung in 14 Bücher voraus, sodaß also Buch α als 2. Buch figuriert.

## Abkürzungsverzeichnis

| | | |
|---|---|---|
| [ ] | = | im Autograph nicht gestrichene Schreibfehler, bzw. Stellen einer ersten, nachher korrigierten Redaktion. |
| ⟨ ⟩ | = | Hinzufügungen des Herausgebers. |
| « » | = | wörtliche Zitate. |
| corr. | = | correxit. |
| PL | = | Migne, *Patrologia latina.* |
| PG | = | Migne, *Patrologia graeca.* |
| CSEL | = | *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.* |

[1] Vgl. dazu L. B. Geiger O. P., *Abstraction et séparation d'après saint Thomas, in de Trinitate* q. 5 a. 3. Revue des sciences philos. et théolog. 31 (1947) 15-20.

# S. THOMAE DE AQUINO IN LIBRUM BOETHII DE TRINITATE QUAESTIONES V ET VI.

Text des Autographs : Cod. Vat. lat. 9850, fol. 95r ss.

## ⟨QUAESTIO QUINTA.⟩

### ⟨De divisione speculativae scientiae.⟩

Hic est duplex quaestio : prima, de divisione speculativae, quam littera ponit ; secunda, de modis, quos partibus speculativae attribuit.

Circa primum quaeruntur quatuor :

Primo : Utrum sit conveniens divisio, qua dividitur speculativa in has tres partes : naturalem, mathematicam et divinam.

Secundo : Utrum naturalis philosophia sit de his, quae sunt in motu et materia.

Tertio : Utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia de his, quae sunt in materia.

Quarto : Utrum divina scientia sit de his, quae sunt sine materia et motu.

### ⟨ARTICULUS 1.⟩

#### ⟨Utrum sit conveniens divisio, qua dividitur speculativa in has tres partes: naturalem, mathematicam et divinam.⟩

Ad primum sic proceditur : Videtur quod speculativa inconvenienter in has partes dividatur.

⟨1.⟩ Partes enim speculativae sunt illi habitus qui partem contemplativam animae perficiunt. Sed Philosophus in *VI Ethicorum* [1] ponit quod scientificum animae, quod est pars eius contemplativa, perficitur tribus habitibus, scilicet sapientia, scientia et intellectu. Ergo ista tria sunt partes speculativae, et non illa quae in littera [2] ponuntur.

---

[1] Aristoteles, *Ethica Nicom.* VI, c. 1, 1139 a 12 : τὸ ἐπιστημονικόν (μέρος τῆς ψυχῆς), zum Unterschied vom μέρος λογιστικόν. — Über Wissenschaft (ἐπιστήμη), Verstand (νοῦς) und Weisheit (σοφία), die als Habitus den « wissenden » Teil der Seele vervollkommnen (βελτίστη ἕξις oder ἀρετή, 1139 a 16), vgl. Aristoteles, l. c., cc. 3, 6 u. 7 (1139 b 14 ss., 1140 b 31 ss., 1141 a 9 ss.).

[2] Boethius, *De Trinitate*, c. 2 (PL 64, 1250 A) : Nam cum tres sint speculativae partes : naturalis, in motu, inabstracta, ἀνυπεξαίρετος, i. e. inseparabilis ..., mathematica, sine motu, inabstracta ... theologica, sine motu, abstracta atque separabilis ...

⟨2.⟩ Praeterea, AUGUSTINUS dicit in *VIII de Civitate Dei*[1], quod rationalis philosophia, quae est logica, sub contemplativa philosophia vel speculativa continetur. Cum ergo de ea mentionem non faciat, videtur quod divisio sit insufficiens.

⟨3.⟩ Praeterea, communiter dividitur philosophia in septem artes liberales, inter quas neque naturalis neque divina continetur, sed sola rationalis et mathematica. Ergo naturalis et divina non debuerunt poni partes speculativae.

⟨4.⟩ Praeterea, scientia medicinae maxime videtur esse operativa, et tamen in ea ponitur una pars speculativa, et alia practica. Ergo eadem ratione in omnibus aliis operativis scientiis aliqua pars est speculativa, et ita debuit in hac divisione mentio fieri de ethica sive morali, quamvis sit activa, propter partem eius speculativam.

⟨5.⟩ Praeterea, scientia medicinae quaedam pars physicae est, et similiter quaedam aliae artes quae dicuntur mechanicae, ut scientia de agricultura, alchimia, et aliae huiusmodi. Cum ergo istae sint operativae, non videtur quod debuerit naturalis absolute sub speculativa poni.

⟨6.⟩ Praeterea, totum non debet dividi contra partem. Sed divina scientia esse videtur ut totum respectu physicae et mathematicae, cum subiecta illarum sint partes subiecti istius. Divinae enim scientiae, quae est prima philosophia, subiectum est ens, cuius pars est substantia mobilis, quam considerat naturalis, et similiter quantitas quam considerat mathematicus, ut patet in *III Metaphysicorum*[2]. Ergo scientia divina non debet dividi contra naturalem et mathematicam.

⟨7.⟩ Praeterea, scientiae dividuntur quemadmodum et res, ut dicitur in *III de Anima*[3]. Sed philosophia est de ente ; est enim cognitio entis, ut dicit DIONYSIUS in *Epistola ad Polycarpum*[4]. Cum ergo ens primo dividatur secundum potentiam et actum per unum et multa, per substantiam et accidens, videtur quod per huiusmodi deberent partes philosophiae distingui.

---

[1] AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* VIII, c. 4 (CSEL 40, I, 359) : Itaque cum studium sapientiae in actione et contemplatione versetur, unde una pars eius activa, altera contemplativa dici potest . . . Plato utrumque iungendo philosophiam perfecisse laudatur, quam in tres partes distribuit : unam moralem, quae maxime in actione versatur ; alteram naturalem, quae contemplationi deputata est ; tertiam rationalem, qua verum disterminatur a falso. Quae licet utrique, i. e. actioni et contemplationi, sit necessaria, maxime tamen contemplatio perspectionem sibi vindicat veritatis. Ideo haec tripertitio non est contraria illi distinctioni, qua intelligitur omne studium sapientiae in actione et contemplatione consistere.

[2] ARISTOTELES, *Metaphysica* III (B), c. 2, 996 b 14-23, wo aber der Gegenstand der drei theoretischen Wissenschaften nicht in der von Thomas angeführten Formulierung bestimmt wird. Dazu vgl. VI (E), c. 1, 1025 b 26-28, 1026 a 7-16 ; XI (K), c. 3, 1061 b 4-11 ; c. 4, 1061 b 17-33.

[3] ARISTOTELES, *De Anima* III, c. 8, 431 b 24 s.

[4] Ps.-DIONYSIUS, *Epistula* VII, § 2 (PG 3, 1080 B) : . . . τῇ γὰρ τῶν ὄντων γνώσει.

⟨8.⟩ Praeterea, multae aliae divisiones sunt entium, de quibus sunt scientiae magis essentiales quam istae, quae sunt per mobile et immobile, per abstractum et non abstractum, utpote per corporeum et incorporeum, animatum et inanimatum, et per alia huiusmodi. Ergo magis deberet divisio partium philosophiae accipi per huiusmodi differentias, quam per illas quae hic tanguntur.

⟨9.⟩ Praeterea, illa scientia, a qua aliae supponunt, debet esse prior eis. Sed omnes aliae scientiae supponunt a scientia divina, quia eius est probare principia aliarum scientiarum. Ergo debuit scientiam divinam aliis praeordinare.

⟨10.⟩ Praeterea, mathematica prius occurit addiscenda quam naturalis, eo quod mathematicam facile possunt addiscere pueri, non autem naturalem, nisi provecti, ut dicitur in *VI Ethicorum* [1]. Unde et apud antiquos hic ordo in scientiis addiscendis fuisse dicitur observatus, ut primo logica, deinde mathematica prius quam naturalis, et post hanc moralis, et tandem divinae scientiae homines studerent. Ergo mathematicam naturali scientiae praeordinare debuit. Et sic videtur divisio haec insufficiens.

S e d  e  c o n t r a, quod haec divisio sit conveniens, probatur per Philosophum in *VI Metaphysicorum* [2], ubi dicit quod « tres erunt philosophicae et theoricae, mathematica, physica et theologia ».

Praeterea in *II Physicorum* [3] ponuntur tres modi scientiarum, qui ad has etiam tres pertinere videntur.

Praeterea Ptolomaeus etiam in principio *Almagesti* [4] hac divisione utitur.

R e s p o n s i o. — Dicendum quod theoricus sive speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo sive practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus vero veritatem consideratam ordinat in operationem tanquam in finem. Et ideo dicit Philosophus in *III de Anima* [5], quod differunt ad invicem fine, et in *II Metaphysicorum* [6] dicitur, quod « finis speculativae est veritas, sed finis operativae scientiae est actio ». Cum ergo oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas, quae a nostro opere fieri possunt, ut sic earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet

---

[1] Aristoteles, *Ethica Nicom.* VI, c. 9, 1142 a 11-19.

[2] Aristoteles, *Metaphysica* VI (E), c. 1, 1026 a 18 s.

[3] Aristoteles, *Physica* II, c. 2, 193 b 23 ss.; 194 b 14.

[4] Claudius Ptolemaeus, *Syntaxis mathematica* I, c. 1 (ed. J. L. Heiberg, Bibl. Teubneriana, Lipsiae 1898; Opera omnia I, 5, 7-10): καὶ γὰρ αὖ καὶ τὸ θεωρητικὸν ὁ Ἀριστοτέλης πάνυ ἐμμελῶς εἰς τρία τὰ πρῶτα γένη διαιρεῖ τό τε φυσικὸν καὶ τὸ μαθηματικὸν καὶ τὸ θεολογικόν.

[5] Aristoteles, *De Anima* III, c. 10, 433 a 14 s.

[6] Aristoteles, *Metaphysica* II (α), c. 1, 993 b 20 s.

esse res quae a nostro opere non fiunt. Unde earum consideratio in operatione⟨m⟩ ordinari non potest sicut in finem, et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui.

Sciendum tamen quod, quando habitus vel potentiae penes obiecta distinguuntur, non distinguuntur penes quaslibet differentias obiectorum, sed penes illas quae sunt per se obiectorum in quantum sunt obiecta. Esse enim animal vel plantam accidit sensibili in quantum est sensibile, et ideo penes hoc non sumitur distinctio sensuum, sed magis penes differentiam coloris et soni. Et ideo oportet scientias speculativas dividi per differentias speculabilium, in quantum speculabilia sunt. Speculabili autem, quod est obiectum speculativae potentiae, aliquid competit ex parte intellectivae potentiae et aliquid ex parte habitus scientiae, quo intellectus perficitur. Ex parte siquidem intellectus competit ei quod sit immateriale, quia et ipse intellectus immaterialis est ; ex parte vero scientiae competit ei quod sit necessarium, quia scientia de necessariis est, ut probatur in *I Posteriorum* [1]. Omne autem necessarium in quantum huiusmodi est immobile, quia omne quod movetur in quantum huiusmodi est possibile esse et non esse vel simpliciter vel secundum quid, ut dicitur in *IX Metaphysicorum* [2]. Sic ergo speculabili quod est obiectum scientiae speculativae, per se competit separatio a materia et motu, vel applicatio ad ea. Et ideo secundum ordinem remotionis a materia et motu scientiae speculativae distinguuntur.

Quaedam ergo speculabilium sunt, quae dependent a materia secundum esse, quia non nisi in materia esse possunt, et haec distinguuntur : quia quaedam dependent a materia secundum esse et intellectum, sicut illa in quorum definitione ponitur materia sensibilis ; unde sine materia sensibili intelligi non possunt, ut in definitione hominis oportet accipere carnem et ossa, et de his ⟨est⟩ physica sive scientia naturalis. Quaedam vero sunt quae quamvis dependeant a materia secundum esse, non tamen secundum intellectum, quia in eorum definitionibus non ponitur materia sensibilis, sicut linea et numerus, et de his est mathematica. Quaedam vero speculabilia sunt, quae non dependent a materia secundum esse, quia sine materia esse possunt, sive nunquam sint in materia, sicut Deus et angelus, sive in quibusdam sint in materia et in quibusdam non, ut substantia, qualitas, ens, potentia, actus, unum et multa, et huiusmodi, de quibus omnibus est theologia, id est scientia divina, quia praecipuum in ea cognitorum est Deus, quae alio nomine dicitur metaphysica, id est trans physicam, quia post physicam discenda occurit nobis, quibus ex sensibilibus oportet in insensibilia devenire. Dicitur etiam philosophia prima, in quantum aliae omnes scientiae ab ea sua principia accipientes eam consequuntur. Non

---

[1] Aristoteles, *Analytica Post.* I, c. 6, 74 b 5-75 a 17.

[2] Aristoteles, *Metaphysica* IX (Θ), c. 8, 1050 b 11-15 : τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καί μὴ εἶναι · τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. τὸ δὲ δυνατὸν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι · τὸ δ᾽ ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν, ἢ ἁπλῶς, ἢ τοῦτο αὐτὸ ὅ λέγεται ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι ... — Vgl. Thomas, *In IX Metaph.*, lect. 9 (ed. Cathala, n. 1869 s.).

est autem possibile, quod sint aliquae res quae secundum intellectum dependeant a materia, et non secundum esse, quia intellectus, quantum est de se, immaterialis est. Et ideo non est quartum genus philosophiae praeter praedicta.

Ad primum ergo dicendum quod PHILOSOPHUS in *VI Ethicorum* [1] determinat de habitibus intellectualibus, in quantum sunt virtutes intellectuales. Dicuntur autem virtutes, in quantum perficiunt ⟨intellectum⟩ in sua operatione. Virtus enim est, quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit. Et ideo secundum quod diversimode perficitur per huiusmodi habitus speculativos, diversificat huiusmodi virtutes. Est autem alius modus quo pars animae speculativa perficitur per intellectum, qui est habitus principiorum, quo aliqua ex seipsis nota fiunt, et quo cognoscuntur conclusiones ex huiusmodi principiis demonstratae, sive demonstratio procedat ex causis inferioribus, sicut est in scientia, sive ex causis altissimis, ut in sapientia. Cum autem distinguuntur scientiae ut sunt habitus quidam, oportet quod penes obiecta distinguantur, id est penes res, de quibus sunt scientiae ; et sic distunguuntur hic et in *VI Metaphysicorum* [2] tres partes philosophiae speculativae.

Ad secundum dicendum quod scientiae speculativae, ut patet in principio *Metaphysicae* [3], sunt de illis, quorum cognitio quaeritur propter seipsa. Res autem de quibus est logica, non quaeruntur ad cognoscendum propter seipsas, sed ut amminiculum quoddam ad alias scientias. Et ideo logica non continetur sub speculativa philosophia quasi principalis pars, sed sicut quoddam reductum ad philosophiam speculativam, prout ministrat speculationi sua instrumenta, scilicet syllogismos et definitiones et alia huiusmodi, quibus in scientiis speculativis indigemus. Unde secundum BOETHIUM in *Comm. super Porphyrium* [4] non tam est scientia, quam scientiae instrumentum.

Ad tertium dicendum quod septem liberales artes non sufficienter dividunt philosophiam theoricam, sed ideo, ut dicit HUGO DE SANCTO VICTORE in *III* sui *Didascalon* [5], praetermissis quibusdam aliis, septem

---

[1] ARISTOTELES, *Ethica Nicom.* VI, c. 3 ss., 1139 b 14 ss.

[2] ARISTOTELES, *Metaphysica* VI (E), c. 1, 1026 a 18 s.

[3] ARISTOTELES, *Metaphysica* I (A), c. 1, 981 b 21 s., 982 a 1 ; c. 2, 982 a 14-17, 30 s. : τὸ δ' εἰδέναι καὶ τὸ ἐπίστασθαι αὐτῶν ἕνεκα . . ., wo allerdings nur von der Metaphysik die Rede ist.

[4] BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii Comm.*, ed. secundae lb. I, c. 3 (CSEL 48, 149) : manifestum est non eam esse philosophiae partem, sed potius instrumentum.

[5] HUGO A S. VICTORE, *Didascalion* III, c. 3 (PL 176, 768) : Ex his autem omnibus scientiis septem specialiter decreverunt antiqui in studiis suis ad opus erudiendorum, in quibus tantam utilitatem esse prae ceteris omnibus perspexerunt, ut quisquis harum disciplinarum firmiter percepisset, ad aliarum notitiam postea, inquirendo magis et exercendo quam audiendo, perveniret. Sunt enim quasi optima quaedam instrumenta et rudimenta, quibus via paratur animo ad plenam philosophicae veritatis notitiam. Hinc trivium et quadrivium nomen accepit, eo quod ii⟨s⟩ quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta sophiae introeat.

connumerantur, quia his primum erudiebantur, qui philosophiam discere volebant. Et ideo distinguuntur in trivium et quadrivium, « eo quod his quasi quibusdam viis vivax animus ad secreta philosophiae introeat ». Et hoc etiam consonat verbis PHILOSOPHI, qui dicit in *II Metaphysicorum*[1], quod modus scientiae debet quaeri ante scientias ; et COMMENTATOR ibidem[2] dicit, quod logicam, quae docet modum omnium scientiarum, debet quis addiscere ante omnes alias scientias, ad quam pertinet trivium. Dicit etiam in *VI Ethicorum*[3], quod mathematica potest sciri a pueris, non autem physica, quae experimentum requirit. Et sic datur intelligi, quod post logicam consequenter debet mathematica addisci, ad quam pertinet quadrivium ; et ita his quasi quibusdam viis praeparatur animus ad alias philosophicas disciplinas. Vel ideo haec inter ceteras scientias artes dicuntur, quia non solum habent cognitionem, sed opus aliquod, quod est immediate ipsius rationis, ut constructionem, syllogismum vel orationem formare, numerare, mensurare, melodias formare et cursus siderum computare. Aliae vero scientiae vel non habent opus, sed cognitionem tantum, sicut scientia divina et naturalis, unde nomen artis habere non possunt, cum ars dicatur ratio factiva, ut dicitur in *VI Metaphysicorum*[4], vel habent opus corporale, sicut medicina, alchimia et aliae huiusmodi, unde non possunt dici artes liberales, quia sunt hominis huiusmodi actus ex parte illa, qua non est liber, scilicet ex parte corporis. Scientia vero moralis, quamvis sit propter operationem, tamen illa operatio non est actus scientiae, sed magis virtutis, ut patet in libro *Ethicorum*[5], unde non potest dici ars, sed

---

[1] ARISTOTELES, *Metaphysica* II (α), c. 3, 995 a 12-14.

[2] AVERROES, *In II Metaphysicae*, com. 15 (Venetiis 1574, X, fol. 35r) : dedit (Aristoteles) praeceptum valde utile, et est, ut homo non addiscat illam (i. e. artem logicam) cum adiunctione aliarum scientiarum, quoniam tunc neque addiscent hanc neque istam, sicut dixit. Quoniam malum est quaerere aliquam scientiam et modum, secundum quem declaratur.

[3] ARISTOTELES, *Ethica Nicom.* VI, c. 9, 1142 a 11-19.

[4] ARISTOTELES, *Metaphysica* VI (E), c. 1, 1025 b 22 s. : τῶν μὲν γὰρ ποιητικῶν ἐν τῷ ποιοῦντι ἡ ἀρχὴ ἢ νοῦς ἢ τέχνη ἢ δύναμίς τις. Die scholastische Definition der « ars » ist also in diesem Metaphysiktext nur implicite enthalten, insofern nämlich nach Aristoteles der Intellekt (νοῦς) inneres Tätigkeitsprinzip der ποίησις, der scholastischen « factio », ist. Daraus folgt freilich, daß die « ars » eine « ratio factiva » ist. Genauer gesagt ist allerdings die « ars » (τέχνη) nach Aristoteles und Thomas ein Habitus der tätigen Vernunft, weshalb Aristoteles sie in der *Ethica* VI, c. 4, 1140 a 10, definiert als ἕξις μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική. Diese Definition entspricht vollkommen der scholastischen Definition der « ars », die Thomas verkürzt hier verwendet : « recta ratio factiva » oder « factibilium ». Vgl. THOMAS, *In VI Ethic.*, lect. 3 (ed. Pirotta n. 1153) : « habitus factivus cum recta ratione » ; l. c. I. lect. 1 (n. 8) ; VII, lect. 12 (n. 1496) : « recta ratio factibilium ».

[5] Ein aequivalenter Gedanke findet sich bei ARISTOTELES, *Ethica Nicom.* VI, c. 13, 1144 b 17-30, wo das Verhältnis von Wissen und ethischem Handeln besprochen und im Gegensatz zum extremen ethischen Intellektualismus des Socrates die Gleichsetzung von Tugend und Wissen verneint wird. Die Tugend ist nicht Wissen, nicht bloß Klugheit oder eine besondere Art von Klugheit. Wohl

magis in illis operationibus se habet virtus loco artis. Et ideo veteres definierunt virtutem esse artem bene recteque vivendi, ut AUGUSTINUS dicit in *IV de Civitate Dei* [1].

Ad quartum dicendum quod, sicut dicit AVICENNA in principio suae *Medicinae* [2], aliter distinguitur theoricum et practicum, cum philosophia dividitur in theoricam et practicam, aliter cum artes dividuntur in theoricas et practicas, aliter cum medicina. Cum enim philosophia vel etiam artes per theoricum et practicum distinguuntur, oportet accipere distinctionem eorum ex fine, ut theoricum dicatur illud, quod ordinatur ad solam cognitionem veritatis, practicum vero, quod ordinatur ad operationem. Hoc tamen interest, cum in hoc dividitur philosophia totalis et artes, quod in divisione philosophiae habetur respectus ad finem beatitudinis, ad quem tota humana vita ordinatur. Ut enim dicit AUGUSTINUS *XX de Civitate Dei* [3] ex verbis VARONIS [4], « nulla est homini alia causa philosophandi nisi ut beatus sit. » Unde cum duplex felicitas a philosophis ponatur, una contemplativa et alia activa, ut patet in *X Ethicorum* [5], secundum hoc in duas partes philosophiam distinxerunt, moralem dicentes practicam, naturalem et rationalem dicentes theoricam. Cum vero dicuntur artium quaedam esse speculativae, quaedam practicae, habetur respectus ad aliquos speciales fines illarum artium, sicut si dicamus agriculturam esse artem practicam, dialecticam vero theoricam. Cum autem medicina dividitur in theoricam et practicam, non attenditur divisio secundum finem. Sic enim

---

17 philosophiam : philosophiae.

---

aber ist sie ein Gehaben, das der rechten Vernunft und damit der Klugheit gemäß ist : ἡ ἕξις, ἡ κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον· ὀρθὸς δ᾽ ὁ κατὰ τὴν φρόνησιν (1144 b 22-24). Daraus folgt dann freilich, was Thomas hier Aristoteles zuschreibt : das ethische Tun (operatio) ist nicht ein Wissensakt, sondern ein Akt der Tugend, wenigstens primär (magis). Die leitende Rolle der praktischen Vernunft wird aber damit nicht ausgeschlossen, indem die ethische Handlung eine der « recta ratio » gemäße Tugendhandlung ist. Die Tugend selber ist im vollen Sinne ein « habitus secundum rationem rectam », d. h. « secundum prudentiam ». Vgl. THOMAS, *In VI Ethic.*, lect. 11 (n. 1283).

[1] AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* IV, c. 21 (CSEL 40, I, 188) : Ars quippe ipsa bene recteque vivendi virtus a veteribus definita est. Vgl. l. c. XIX, c. 1 (CSEL 40, II, 364), wo Augustinus die Tugend mit MARCUS TERENTIUS VARRO kurz « ars vivendi » nennt. Augustinus zitiert hier den verloren gegangenen « liber de philosophia » (l. c. 363).

[2] AVICENNA, *Liber canonis in Medicina* a Gerardo Cremonensi in latinum conversus, I, fen. 1, doctr. 1, prologus (Venetiis 1564, I 6) : Nos autem respondebimus tunc et dicemus quod artium quaedam est quae est theorica et practica ; et de philosophia quod est theorica et practica. In unaquaque autem harum divisionum aliud volumus dicere cum dicimus theoricam et aliud cum dicimus practicam.

[3] AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* XIX, c. 1 (CSEL 40, II, 366) : Quandoquidem nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit.

[4] T. M. VARRO, *Liber de philosophia.*

[5] ARISTOTELES, *Ethica Nicom.* X, cc. 7-8, 1177 a 12 ss.

tota medicina sub practica continetur, utpote ad operationem ordinata. Sed attenditur praedicta divisio secundum quod ea, quae in medicina tractantur, sunt propinqua vel remota ab operatione. Illa enim pars medicinae dicitur practica, quae docet modum operandi ad sanationem, sicut quod talibus apostematibus sunt talia remedia adhibenda; theorica vero illa pars, quae docet principia, ex quibus homo dirigitur in operatione, sed non proxime, sicut quod virtutes sunt tres, et quod genera febrium sunt tot. Unde non oportet, ut si alicuius activae scientiae aliqua pars dicatur theorica, quod propter hoc illa pars sub philosophia speculativa ponatur.

Ad quintum dicendum quod aliqua scientia continetur sub alia dupliciter: Uno modo ut pars ipsius, quia scilicet subiectum eius est pars aliqua subiecti illius, sicut planta est quaedam pars corporis naturalis. Unde et scientia de plantis continetur sub scientia naturali ut pars. Alio modo continetur una scientia sub alia ut ei subalternata, quando scilicet in superiori scientia assignatur propter quid eorum, de quibus scitur in scientia inferiori solum quia, sicut musica ponitur sub arithmetica. Medicina ergo non ponitur sub physica ut pars; subiectum enim medicinae non est pars subiecti scientiae naturalis secundum illam rationem, qua est subiectum medicinae. Quamvis enim corpus sanabile sit corpus naturale, non tamen est subiectum medicinae prout est sanabile a natura, sed prout est sanabile ab arte. Sed quia in sanatione, quae fit etiam per artem, ars est ministra naturae, quia ex aliqua naturali virtute sanitas perficitur auxilio artis, inde est quod propter quid de operatione artis oportet accipere ex proprietatibus rerum naturalium. Et propter hoc medicina subalternatur physicae, et eadem ratione alchimia et scientia de agricultura et omnia huiusmodi. Et sic relinquitur quod physica secundum se et secundum omnes partes suas est speculativa, quamvis aliquae scientiae operativae subalternentur ei.

Ad sextum dicendum quod, quamvis subiecta aliarum scientiarum sint partes entis, quod est subiectum metaphysicae, non tamen oportet quod aliae scientiae sint partes ipsius. Accipit enim unaquaeque scientiarum unam partem entis secundum specialem modum considerandi alium a modo, quo consideratur ens in metaphysica; unde, proprie loquendo, subiectum illius non est pars subiecti metaphysicae, non enim est pars entis secundum illam rationem, qua ens est subiectum metaphysicae, sed hac ratione considerata ipsa est specialis scientia aliis condivisa. Sic autem posset dici pars ipsius scientia, quae est de potentia vel quae est de actu aut de uno vel de aliquo huiusmodi, quia ista habent eumdem modum considerandi cum ente, de quo tractatur in metaphysica.

Ad septimum dicendum quod illae partes entis exigunt eundem modum tractandi cum ente communi, quia etiam ipsa non dependent a materia; et ideo scientia de ipsis non distinguitur a scientia, quae est de ente communi.

---

10 quintum: *corr. ex* quartum. Im Autograph steht diese Responsio vor der Responsio ad quartum. Thomas hatte zuerst die Beantwortung der 4. Objektion vergessen, sie dann aber nachgeholt und am Rand die Umstellung der beiden Responsiones vermerkt.

Ad octavum dicendum quod aliae diversitates rerum, quas obiectio tangit, non sunt differentiae per se earum, in quantum sunt scibiles ; et ideo penes eas scientiae non distinguuntur.

Ad nonum dicendum quod, quamvis scientia divina sit prima omnium scientiarum, naturaliter tamen, quoad nos, aliae scientiae sunt priores. Ut enim dicit AVICENNA in principio suae *Metaphysicae* [1], ordo huius scientiae est, ut addiscatur post scientias naturales, in quibus sunt multa determinata, quibus ista scientia utitur, ut generatio, corruptio, motus et alia huiusmodi ; similiter etiam post mathematicas, indiget enim haec scientia ad cognitionem substantiarum separatarum cognoscere numerum et ordinem orbium caelestium, quod non est possibile sine astrologia, ad quam tota mathematica praeexigitur ; aliae vero scientiae sunt ad bene esse ipsius, ut musica et morales vel aliae huiusmodi. Nec tamen oportet quod sit circulus, quia ipsa supponit ea, quae in aliis probantur, cum ipsa aliarum principia probet, quia principia quae accipit alia scientia, scilicet naturalis, a prima philosophia, non probant ea quae idem philosophus primus accipit a naturali, sed probantur per alia principia per se nota ; et similiter philosophus primus non probat principia, quae tradit naturali, per principia quae ab eo accipit, sed per alia principia per se nota. Et sic non est aliquis circulus in definitione. Et praeterea, effectus sensibiles, ex quibus procedunt demonstrationes naturales, sunt notiores quoad nos in principio. Sed cum per eos pervenerimus ad cognitionem causarum primarum, ex eis apparebit nobis propter quid illorum effectuum, ex quibus probantur demonstrationes quia. Et sic et scientia naturalis aliquid tradit scientiae divinae, et tamen per eam sua principia notificantur. Et inde est quod BOETHIUS [2] ultimo ponit scientiam divinam, quia est ultima quoad nos.

Ad decimum dicendum quod, quamvis naturalis post mathemathicam addiscenda occurrat, ex eo quod universalia ipsius documenta indigent experimento et tempore, tamen res naturales, cum sint sensibiles, sunt naturaliter magis notae quam res mathematicae a sensibili materia abstractae.

---

[1] AVICENNA, *Metaphysica*, Tract. I, c. 3 (Venetiis 1508, fol. 71$^{r}$ b-71$^{v}$ a) : Ordo vero huius scientiae est, ut discatur post scientia naturales et disciplinales. Sed post naturales ideo, quia multa de his, quae conceduntur in ista, sunt de illis, quae iam probata sunt in naturali, sicut generatio et corruptio et alteritas et locus et tempus et quod omne, quod movetur, ab alio movetur, et quae sunt ea, quae moventur ad primum motorem etc. Post disciplinales vero ideo, quia intentio ultima in hac scientia est cognitio gubernatoris Dei altissimi et cognitio angelorum spiritualium et ordinum suorum, et cognitio ordinationis in comparatione circulorum, ad quam scientiam impossibile est perveniri nisi per cognitionem astrologiae. Ad scientiam vero astrologiae nemo potest pervenire nisi per scientiam arithmeticae et geometriae. Musica vero et particulares disciplinalium et morales et civiles utiles sunt, non necessariae, ad hanc scientiam.

[2] BOETHIUS, *De Trinitate*, c. 2 (PL 64, 1250 A) : Text S. 457, Anm. 2.

## ⟨ARTICULUS 2.⟩

### ⟨Utrum naturalis philosophia sit de his, quae sunt in motu et materia.⟩

Ad secundum sic proceditur : Videtur quod scientia naturalis non sit de his, quae sunt in motu et materia.

⟨1.⟩ Materia enim est individuationis principium. Sed nulla scientia est de individuis, sed de solis universalibus, secundum sententiam Platonis [1], quae ponitur in Porphyrio [2]. Ergo scientia naturalis non est de his, quae sunt in materia.

⟨2.⟩ ⟨Praeterea, scientia ad intellectum pertinet. Sed intellectus cognoscit abstrahendo a materia⟩ et a conditionibus materiae. Ergo de his, quae non sunt a materia abstracta, nulla scientia esse potest.

⟨3.⟩ Praeterea, in scientia naturali agitur de primo motore, ut patet in *VIII Physicorum* [3]. Sed ipse est immunis ab omni materia. Ergo scientia naturalis non est de his solis, quae sunt in materia.

⟨4.⟩ Praeterea, omnis scientia de necessariis est. Sed omne quod movetur, in quantum huiusmodi, est contingens, ut probatur in *IX Metaphysicorum* [4]. Ergo nulla scientia potest esse de rebus mobilibus, et sic nec scientia naturalis.

⟨5.⟩ Praeterea, nullum universale movetur ; homo enim universalis non sanatur, sed hic homo, ut dicitur in principio *Metaphysicae* [5]. Sed omnis scientia de universalibus est. Ergo naturalis scientia non est de his, quae sunt in motu.

⟨6.⟩ Praeterea, in scientia naturali determinatur de quibusdam, quae non moventur, sicut est anima, ut probatur in *I de Anima* [6], et terra, ut probatur in *II Caeli et Mundi* [7], et omnes formae naturales non fiunt nec corrumpuntur, et eadem ratione non moventur nisi per accidens, ut pro-

---

10-11 Praeterea, scientia ... a materia : Die 2. Objektion wurde von Thomas erst nachträglich am oberen Rand rechts hinzugefügt. Beim Einbinden wurden die in spitzen Klammern stehenden Worte weggeschnitten.

---

[1] Platon, *Philebos*, 16 C-D u. 17 D : über das Eine und das Viele, die Einheit und Bestimmtheit der Idee, Gegenstand des Wissens, im Gegensatz zur Unbestimmtheit und Vielfalt des Einzelnen (17 D : ἐν ἑκάστοις πλῆθος ἄπειρον). Die Überzeitlichkeit und Universalität des wissenschaftlichen Erkennens hebt Platon schon im Dialog *Laches*, 198 D, sehr klar hervor.

[2] Porphyrios, *Isagoge* (ed. A. Busse, Commentaria in Aristot. graeca IV/1, Berolini 1887, 6, 12-16) : τὰ δὲ ἄτομα ... ἄπειρα ... τὰ δὲ ἄπειρά φησιν (ὁ Πλάτων) ἐᾶν, μὴ γὰρ ἂν γενέσθαι τούτων ἐπιστήμην.

[3] Aristoteles, *Physica* VIII, c. 5, 256 a 4-257 a 33.

[4] Aristoteles, *Metaphysica* IX (Θ), c. 8, 1050 b 11-15 : Text S. 460, Anm. 2.

[5] Aristoteles, *Metaphysica* I (A), c. 1, 981 a 18-20.

[6] Aristoteles, *De Anima* I, c. 3, 405 b, 31-407 b 12.

[7] Aristoteles, *De Caelo et Mundo* II, c. 14, 296 a 24-297 a 8.

batur in *VII Metaphysicorum*[1]. Ergo non omnia, de quibus est physica, sunt in motu.

⟨7.⟩ Praeterea, omnis creatura est mutabilis, cum naturaliter immutabilitas soli Deo conveniat, ut AUGUSTINUS dicit[2]. Si ergo ad naturalem pertinet considerare de his, quae in motu sunt, eius erit considerare de omnibus creaturis, quod apparet expresse esse falsum.

Sed contra, ad scientiam naturalem pertinet de rebus naturalibus determinare. Sed res naturales sunt, in quibus est principium motus. Ubicumque autem est motus, oportet et esse materiam, ut dicitur in *IX Metaphysicorum*[3]. Ergo scientia naturalis est de his, quae sunt in motu et materia.

Praeterea, de his, quae sunt in materia et motu, oportet esse aliquam scientiam speculativam, alias non esset perfecta traditio philosophiae, quae est cognitio entis. Sed nulla alia speculativa scientia est de his, quia neque mathematica nec ⟨meta⟩physica. Ergo est de his naturalis.

Praeterea, hoc apparet ex hoc, quod dicit PHILOSOPHUS in *VI Metaphysicorum*[4] et in *II Physicorum*[5].

Responsio. — Dicendum quod propter difficultatem huius quaestionis coactus est Plato ad ponendum ideas. Cum enim, ut dicit PHILOSOPHUS in *I Metaphysicorum*[6], crederet omnia sensibilia semper esse in fluxu secundum opinionem Cratuli et Heracliti, et ita existimaret de eis non posse esse scientiam, posuit quasdam substantias a sensibilibus separatas, de quibus essent scientiae et darentur definitiones. Sed hic defectus accidit ex eo quod non distinxit quod est per se ab eo, quod est secundum accidens, et ideo secundum accidens falluntur plerumque etiam sapientes, ut dicitur in *I Elenchorum*[7]. Ut autem probatur in *VII Metaphysicorum*[8], cum in substantia sensibili inveniatur et ipsum integrum, id est compositum, et ratio, id est forma eius, per se quidem generatur et corrumpitur compositum, non autem ratio sive forma, sed solum per accidens. « Non enim fit domum esse », ut ibidem[9] dicitur, « sed hanc domum ». Unumquodque

---

[1] ARISTOTELES, *Metaphysica* VII (Z), c. 8, 1033 b 5 s.

[2] AUGUSTINUS, *De Civitate Dei* XI, c. 10 (CSEL 40, I, 525) : Est itaque bonum solum simplex et ob hoc solum incommutabile, quod est Deus. Ab hoc bono creata sunt omnia bona, sed non simplicia et ob hoc mutabilia. Vgl. ferner : c. 21 (541) ; XII, c. 15 (590).

[3] ARISTOTELES, *Metaphysica* IX (Θ), c. 8, 1050 b 22 : τούτου (κινουμένου ἀϊδίου) δ᾽ ὕλην οὐθὲν κωλύει ὑπάρχειν, worin das im Text stehende Prinzip enthalten ist. Ausdrücklich ist es aber im VII. Buch (Z), c. 8, 1033 b 18 s. formuliert : ἐν παντὶ τῷ γενομένῳ ὕλη ἔνεστι.

[4] ARISTOTELES, *Metaphysica* VI (E), c. 1, 1025 b 26-28.

[5] ARISTOTELES, *Physica* II, c. 2, 193 b 22-194 a 12.

[6] ARISTOTELES, *Metaphysica* I (A), c. 6, 987 a 32-34.

[7] ARISTOTELES, *De Sophisticis Elenchis* I, c. 6, 164 b 6 s.

[8] ARISTOTELES, *Metaphysica* VII (Z), c. 8, 1033 b 17 s.

[9] ARISTOTELES, *Metaphysica* VII (Z), c. 15, 1039 b 25.

autem potest considerari sine omnibus his quae ei non per se comparantur, et ideo formae et rationes rerum, quamvis in motu existentium, prout in se considerantur, absque motu sunt; et sic de eis sunt scientiae et definitiones, ut ibidem [1] Philosophus dicit. Non autem scientiae sensibilium substantiarum fundantur super cognitione aliquarum substantiarum a sensibilibus separatarum, ut ibidem [2] probatur.

Huiusmodi autem rationes, quas considerant scientiae quae sunt de rebus, cum considerantur absque motu, sic oportet quod considerentur absque illis, secundum quae competit motus rebus mobilibus. Cum autem omnis motus tempore mensuretur, et primus motus sit motus localis, quo remoto nullus alius motus inest, oportet quod secundum hoc aliquid sit mobile, quod est hic et nunc; hoc autem consequitur rem ipsam mobilem, secundum quod est individuata per materiam existentem sub dimensionibus signatis. Unde oportet quod huiusmodi rationes, secundum quas de rebus mobilibus possunt esse scientiae, considerentur absque materia signata et absque omnibus his, quae consequuntur materiam signatum, non autem absque materia non signata, quia ex eius notione dependet notio formae, quae determinat sibi materiam. Et ideo ratio hominis quam significat definitio et secundum quam procedit scientia, consideratur sine his carnibus et sine his ossibus, non autem sine carnibus et ossibus absolute. Et quia singularia includunt in sui ratione materiam signatam, universalia vero materiam communem, ut dicitur in *VII Metaphysicorum* [3], ideo praedicta abstractio non dicitur formae a materia absolute, sed universalis a particulari.

Possunt ergo huiusmodi rationes sic abstractae considerari dupliciter: uno modo secundum se, et sic considerantur sine motu et materia signata, et hoc non invenitur in eis nisi secundum esse quod habent in intellectu; alio modo secundum quod comparantur ad res, quarum sunt rationes, quae quidem res sunt in materia et motu, et sic ⟨sunt⟩ principia cognoscendi illa, quia omnis res cognoscitur per suam formam; et ita per huiusmodi rationes immobiles et sine materia particulari consideratas habetur cognitio in scientia naturali de rebus mobilibus et materialibus extra animam existentibus.

---

8 cum : sunt.
15 considerentur : considerantur.

---

[1] Aristoteles, *Metaphysica* VII (Z), c. 15, 1039 b 27-1040 a 2: Beweis (ἀπόδειξις) und wissenschaftliche Definition (ὁρισμὸς ἐπιστημονικός) beziehen sich nicht auf das stoffliche Einzelding; denn es ist veränderlich, also nicht notwendig. Ihr Gegenstand ist also nicht das stoffliche Kompositum, das der Veränderung (motus) unterworfen ist, sondern die reine allgemeine Form (ὁ λόγος ὅλως, 1039 b 22), die « formae et rationes rerum, prout in se considerantur », wie Thomas sich hier ausdrückt.

[2] Aristoteles, *Metaphysica* VII (Z), c. 14, 1039 a 24 ss. Das ganze Kapitel ist gegen die platonische Begründung der wissenschaftlichen Erkenntnis des Stofflichen durch die Ideen als subsistierende Substanzen (οὐσίαι χωρισταί) gerichtet.

[3] Aristoteles, *Metaphysica* VII (Z), c. 10, 1035 b 27-31.

Ad primum ergo dicendum quod materia non est individuationis principium nisi secundum quod est sub dimensionibus signatis existens, et sic etiam scientia naturalis a materia abstrahit.

Ad secundum dicendum quod forma intelligibilis est quidditas rei; obiectum enim intellectus est quid, ut dicitur in *III de Anima*[1]. Quidditas autem compositi universalis, ut hominis, aut animalis, includit in se materiam universalem, non autem particularem, ut dicitur in *VII Metaphysicorum*[2]. Unde intellectus communiter abstrahit a materia signata et conditionibus eius, non autem a materia communi in scientia naturali, quamvis etiam in scientia naturali non consideretur materia nisi in ordine ad formam; unde etiam forma per prius est de consideratione naturalis quam materia.

Ad tertium dicendum quod de primo motore non agitur in scientia naturali tanquam de subiecto vel de parte subiecti, sed tanquam de termino ad quem scientia naturalis perducit. Terminus autem non est de natura rei cuius est terminus, sed habet aliquam habitudinem ad rem illam, sicut terminus lineae non est linea, sed habet ad eam aliquam habitudinem. Ita etiam et primus motor est alterius naturae a rebus naturalibus, habet tamen ad ea⟨s⟩ aliquam habitudinem, in quantum influit eis motum, et sic cadit in consideratione⟨m⟩ naturalis, scilicet non secundum ipsum, sed in quantum est motor.

Ad quartum dicendum quod scientia est de aliquo dupliciter: uno modo primo et principaliter, et sic scientia est de rationibus universalibus, super quas fundatur; alio modo est de aliquibus secundario et quasi per reflexionem quamdam, et sic de illis rebus, quarum sunt illae rationes, in quantum illas rationes applicat ad res etiam particulares, quarum sunt, adminiculo inferiorum virium. Ratione enim universali utitur sciens et ut re scita et ut medio sciendi. Per universalem enim hominis rationem possum iudicare de hoc vel de illo. Rationes autem universales rerum omnes sunt immobiles, et ideo quantum ad hoc omnis scientia de necessariis est. Sed rerum, quarum sunt illae rationes, quaedam sunt necessariae et immobiles, quaedam contingentes et mobiles, et quantum ad hoc de rebus contingentibus et mobilibus dicuntur esse scientiae.

Ad quintum dicendum quod, quamvis universale non moveatur, est tamen ratio rei mobilis.

Ad sextum dicendum quod anima et aliae formae naturales, quamvis non moveantur per se, moventur tamen per accidens, et insuper sunt perfectiones rerum mobilium, et secundum hoc cadunt in consideratione⟨m⟩ naturalis. Terra vero, quamvis secundum totum non moveatur, quod accidit ei in quantum est in suo loco naturali, in quo aliquid quiescit per eamdem naturam, per quam movetur ad locum, tamen partes eius moventur ad locum, cum sunt extra locum proprium, et sic terra et ratione quietis totius et ratione motus partium cadit in considerationem naturalis.

---

[1] ARISTOTELES, *De Anima* III, c. 4, 429 b 19: τὸ τί ἦν εἶναι. Vgl. THOMAS, *In III De Anima*, lect. 8 (ed. Pirotta n. 705-717).

[2] ARISTOTELES, *Metaphysica* VII (Z), c. 10, 1035 b 28-30.

Ad septimum dicendum quod mutabilitas illa, quae competit omni creaturae, non est secundum aliquem motum naturalem, sed secundum dependentiam ad Deum, a quo, si sibi deserentur, deficerent ab eo quod sunt. Dependentia autem ista pertinet ad considerationem metaphysicae potius quam naturalis ; creaturae enim spirituales non sunt mutabiles nisi secundum electionem, et talis mutatio non pertinet ad naturalem, sed magis ad divinum.

## ⟨ARTICULUS 3.⟩

### ⟨Utrum mathematica consideratio sit sine motu et materia de his quae sunt in materia.⟩

Ad tertium sic proceditur : Videtur quod mathematica consideratio non sit sine materia de his quae habent esse in materia.

⟨1.⟩ Cum enim veritas consistat in adaequatione rei ad intellectum, oportet esse falsitatem, quandocumque res consideratur aliter quam sit. Si ergo res quae sunt in materia, sine materia considerantur ⟨in⟩ mathematica, eius consideratio erit falsa, et sic non erit scientia, cum omnis scientia sit verorum.

⟨2.⟩ Praeterea, secundum Philosophum in *I Posteriorum* [1] cuiuslibet scientiae est considerare subiectum et partes subiecti. Sed omnium materialium secundum esse materia pars est. Ergo non potest esse quod aliqua scientia consideret de his, quae sunt in materia, absque hoc quod materiam consideret.

⟨3.⟩ Praeterea, omnes lineae rectae sunt eiusdem speciei. Sed mathematicus considerat lineas rectas numerando eas, alias non consideraret triangulum et quadratum. Ergo considerat lineas secundum quod differunt numero et conveniunt specie. Sed principium differendi his, quae secundum speciem conveniunt, est materia, ut ex supradictis patet. Ergo materia consideratur a mathematico.

⟨4.⟩ Praeterea, nulla scientia quae penitus abstrahit a materia, demonstrat per causam materialem. Sed in mathematica fiunt aliquae demonstrationes, quae non possunt reduci nisi ad causam materialem, sicut cum demonstratur aliquid de toto ex partibus. Partes enim sunt materia totius, ut dicitur in *II Physicorum* [2]. Unde et in *II Posteriorum* [3] reducitur ad causam materialem demonstratio, qua demonstratur quod angulus, qui est in semicirculo, est rectus ex hoc quod utraque pars eius est semirectus. Ergo mathematica non omnino abstrahit a materia.

⟨5.⟩ Praeterea, motus non potest esse sine materia. Sed mathematicus debet considerare motum, quia cum motus mensuretur secundum spatium, eiusdem rationis et scientiae videtur esse considerare quantitatem spatii,

---

21 in : sine.

---

[1] Aristoteles, *Analytica Post.* I, c. 28, 87 a 38 s.

[2] Aristoteles, *Physica* II, c. 3, 195 a 20.

[3] Aristoteles, *Analytica Post.* II, c. 11, 94 a 28-34.

quod pertinet ad mathematicum, et quantitatem motus. Ergo mathematicus non omnino dimittit considerationem materiae.

⟨6.⟩ Praeterea, astrologia quaedam pars mathematicae est, et similiter scientia de sphaera mota et scientia de ponderibus et musica, in quibus omnibus fit consideratio de motu et rebus mobilibus. Ergo mathematica non abstrahit totaliter a materia et motu.

⟨7.⟩ Praeterea, naturalis consideratio tota est circa materiam et motum. Sed quaedam conclusiones demonstrantur communiter a mathematico et naturali, ut utrum terra sit rotunda et utrum sit in medio caeli. Ergo non potest esse quod mathematica omnino abstrahat materia.

Si dicatur quod abstrahit tantum a materia sensibili, contra : Materia sensibilis videtur esse materia particularis, quia sensus particularium est, a qua omnes scientiae abstrahunt. Ergo mathematica consideratio non debet dici magis abstracta quam aliqua aliarum scientiarum.

⟨8.⟩ Praeterea, Philosophus in *II Physicorum* [1] dicit tria esse negotia : primum est de mobili et corruptibili, secundum de mobili et incorruptibili, tertium de immobili et incorruptibili. Primum autem est naturale, tertium divinum, secundum mathematicum, ut Ptolemaeus exponit in principio *Almagesti* [2]. Ergo mathematica est de mobilibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in *VI Metaphysicorum* [3].

Praeterea, quaedam res sunt quae, quamvis sint in materia, tamen non recipiunt in sui definitione materiam, ut curvum, et in hoc differt a simo. Sed philosophia debet de omnibus entibus considerare. Ergo oportet de huius modi esse aliquam partem philosophiae, et haec est mathematica, cum ad nullam aliam pertineat.

Praeterea, ea quae sunt priora secundum intellectum, possunt sine posterioribus considerari. Sed mathematica sunt priora naturalibus, quae sunt in materia et motu ; habent enim se ex additione ad mathematica, ut dicitur in *III Caeli et Mundi* [4]. Ergo mathematica consideratio potest esse sine materia et motu.

---

27 priora : posteriora. Dieser Korrekturfehler ist daraus zu erklären, daß Thomas ursprünglich « sed naturalia sunt posteriora » schrieb, dann aber « naturalia » durch « mathematica » ersetzte, ohne logischerweise auch « posteriora » durch « priora » zu korrigieren.

---

[1] Aristoteles, *Physica* II, c. 7, 198 a 29-31.

[2] Claudius Ptolemaeus, *Syntaxis mathematica* I, c. 1 (ed. Heiberg, Lipsiae 1898, I, 5, 13-6, 5) : ... τὸ μὲν τῆς τῶν ὅλων πρώτης κινήσεως πρῶτον αἴτιον, εἴ τις κατὰ τὸ ἁπλοῦν ἐκλαμβάνοι, θεὸν ἀόρατον καὶ ἀκίνητον ἂν ἡγήσαιτο καὶ τὸ τούτου ζητητικὸν εἶδος θεολογικόν ... τὸ δὲ τῆς ὑλικῆς καὶ αἰεὶ κινουμένης ποιότητος διερευνητικὸν εἶδος ... φυσικὸν ἄν καλέσειε, τῆς τοιαύτης οὐσίας ἐν τοῖς φθαρτοῖς ... ἀναστρεφομένης· τὸ δὲ τῆς κατὰ τὰ εἴδη καὶ τὰς μεταβατικὰς κινήσεις ποιότητος ἐμφανιστικὸν εἶδος ... ὡς μαθηματικὸν ἂν αφορίσειε, τῆς τοιαύτης οὐσίας μεταξὺ ὥσπερ εἰκείνων τῶν δύο πιπτούσης ...

[3] Aristoteles, *Metaphysica* VI (E), c. 1, 1026 a 7-10, 14 s.

[4] Aristoteles, *De Caelo et Mundo* III, c. 1, 299 a 16 s.

Responsio. — Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis oportet ⟨scire⟩, quo⟨modo⟩ intellectus secundum suam operationem abstrahere possit. Sciendum est igitur quod secundum PHILOSOPHUM in *III de Anima* [1] duplex est operatio intellectus : una quae dicitur intelligentia indivisibilium, qua cognoscit de unoquoque quid est ; alia vero, qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando, et hae quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei, secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ex congregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concomitatur, ut in substantiis simplicibus. Et quia veritas intellectus est ex hoc, quod conformatur ⟨rei⟩, patet quod secundum hanc secundam operationem intellectus non potest vere abstrahere, quod secundum rem coniunctum est, quia in abstrahendo significaretur esse separatio⟨nem⟩ secundum ipsum esse rei, sicut si abstraho hominem ab albedine dicendo 'homo non est albus', significo esse separationem in re. Unde si secundum rem homo et albedo non sint separata, erit intellectus falsus. Hac ergo operatione intellectus vere abstrahere non potest nisi ea quae sunt secundum rem separata, ut cum dicitur 'homo non est asinus'. Sed secundum primam operationem potest abstrahere ea quae secundum rem separata non sunt, non tamen omnia, sed aliqua. Cum enim unaquaeque res sit intelligibilis secundum quod est in actu, ut dicitur in *IX Metaphysicorum* [2], oportet quod ipsa natura sive quidditas rei intelligatur vel secundum quod est actus quidam, sicut accidit de ipsis formis et substantiis simplicibus, vel secundum id quod est actus eius, sicut substantiae compositae per suas formas, vel secundum id quod est ei loco actus, sicut materia prima per habitudinem ad formam, et vacuum per privationem locati, et hoc est illud, ex quo unaquaeque natura suam rationem sortitur. Quando ergo hoc, pe quod constituitur ratio naturae et per quod ipsa natura intelligitur [natura ipsa], habet ordinem et dependentiam ad aliquid aliud, tunc constat quod natura illa sine illo alio intelligi non potest, sive sint coniuncta coniunctione illa, qua pars coniungitur toti, sicut pes non potest intelligi sine intellectu animalis, quia id a quo pes habet rationem pedis, dependet ab eo a quo animal est animal ; sive sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae, sicut pars comparti vel accidens subiecto, sicut simum non potest intelligi sine naso ; sive etiam sint secundum rem separata, sicut pater non potest intelligi sine intellectu filii, quamvis illae relationes inveniantur in diversis rebus. Si vero unum ab altero non dependeat secundum id quod constituit rationem naturae, tunc unum potest

---

[1] ARISTOTELES, *De Anima* III, c. 6, 430 a 26 ; b 26 s.

[2] ARISTOTELES, *Metaphysica* IX (Θ), c. 9, 1051 a 29-32. — Vgl. THOMAS, *In IX Metaph.*, lect. 10 (ed. Cathala n. 1894) : ... quando aliqua reducuntur de potentia in actum, tunc invenitur earum veritas. Et huius causa est, quia intellectus actus est. Et ideo ea quae intelliguntur, oportet esse actu.

ab altero abstrahi per intellectum ut sine eo intelligatur, non solum si sint separata secundum rem, sicut homo et lapis, sed etiam si secundum rem coniuncta sint, sive ea coniunctione qua pars et totum coniunguntur, sicut littera potest intelligi sine syllaba, sed non e converso, et animal sine pede, sed non e converso ; sive etiam sint coniuncta per modum quo forma coniungitur materiae, et accidens subiecto, sicut albedo potest intelligi sine homine et e converso.

Sic ergo intellectus distinguit unum ab altero aliter et aliter secundum diversas operationes, quia secundum operationem, qua componit et dividit, distinguit unum ab alio per hoc, quod intelligit unum alii non inesse. In operatione vero qua intelligit quid est unumquodque, distinguit unum ab alio, dum intelligit quid est hoc, nihil intelligendo de alio, neque quod sit cum eo, neque quod sit ab eo separatum. Unde ista distinctio non proprie habet nomen separationis, sed prima tantum. Haec autem distinctio recte dicitur abstractio, sed tunc tantum quando ea, quorum unum sine altero intelligitur, sunt simul secundum rem. Non enim dicitur animal a lapide abstrahi, si animal absque intellectu lapidis intelligatur. Unde cum abstractio non possit esse, proprie loquendo, nisi coniunctorum secundum rem, secundum duos modos coniunctionis praedictos, scilicet quo pars et totum uniuntur vel forma et materia, duplex est abstractio : una qua forma abstrahitur a materia, alia qua totum abstrahitur a partibus. Forma autem illa potest a materia aliqua abstrahi, cuius ratio essentiae non dependet a tali materia. Ab illa autem materia non potest forma abstrahi per intellectum, a qua secundum suae essentiae rationem dependet. Unde cum omnia accidentia comparentur ad substantiam sicut forma ad materiam et cuiuslibet accidentis ratio dependeat a substantia, impossibile est, aliquam talem formam a substantia separari. Sed accidentia superveniunt substantiae quodam ordine ; nam primo advenit ei quantitas, deinde qualitas, deinde passiones et motus. Unde quantitas potest intelligi in [materia] substantia, antequam intelligantur in ea qualitates sensibiles, a quibus dicitur materia sensibilis ; et sic secundum rationem suae substantiae non dependet quantitas a materia sensibili, sed solum a materia intelligibili. Substantia enim remotis accidentibus non manet nisi intellectu comprehensibilis, eo quod sensibiles potentiae non pertingunt usque ad substantiae comprehensionem. Et de huiusmodi abstractis est mathematica, quae considerat quantitates et ea quae quantitates consequuntur, ut figuras et huiusmodi.

Totum etiam non a quibuslibet partibus abstrahi potest. Sunt enim quaedam partes, ex quibus ratio totius dependet, quando scilicet hoc est esse tali toti, quod ex talibus partibus componi, sicut se habet syllaba ad litteras et mixtum ad elementa ; et tales partes dicuntur partes speciei et formae, sine quibus totum intelligi non potest, cum ponantur in eius definitione. Quaedam vero partes sunt, quae accidunt toti in quantum huiusmodi, sicut semicirculus se habet ad circulum. Accidit enim circulo, quod

---

26 a substantia : ad substantiam.

sumantur per divisionem duae eius partes aequales vel inaequales vel etiam plures ; non autem accidit triangulo, quod in eo designentur tres lineae, quia ex hoc triangulus est triangulus. Similiter etiam per se competit homini quod inveniatur in eo anima rationalis et corpus compositum ex quatuor elementis ; unde sine his partibus homo intelligi non potest, sed haec oportet poni in definitione eius, unde sunt partes speciei et formae. Sed digitus, pes et manus et aliae huiusmodi partes sunt praeter intellectum hominis, unde ex eis ratio essentialis hominis non dependet et homo sine his intelligi potest. Sive enim habeat pedes sive non, dummodo ponatur coniunctum ex anima rationali et corpore mixto ex elementis propria mixtione, quam requirit talis forma, erit homo. Et hae partes dicuntur partes materiae, quae non ponuntur in definitione totius, sed magis e converso, et hoc modo se habent ad hominem omnes partes signatae, sicut haec anima et hoc corpus et hic unguis et hoc os et huiusmodi. Hae enim partes sunt quidem partes essentiae Socratis et Platonis, non autem hominis in quantum homo, et ideo potest homo abstrahi per intellectum ab istis partibus. Et talis abstractio est universalis a particulari.

Et ita sunt duae abstractiones intellectus : una quae respondet unioni formae et materiae vel accidentis et subiecti, et haec est abstractio formae a materia sensibili ; alia quae respondet unioni totius et partis, et huic respondet abstractio universalis a particulari, quae est abstractio totius, in qua consideratur absolute natura aliqua secundum suam rationem essentialem ab omnibus partibus, quae non sunt partes speciei, sed sunt partes accidentales. Non autem inveniuntur abstractiones eis oppositae, quibus pars abstrahatur a toto vel materia a forma, quia pars vel non potest abstrahi a toto per intellectum, si sit de partibus materiae, in quarum definitione ponitur totum ; vel potest etiam sine toto esse, si sit de partibus speciei, sicut linea sine triangulo vel littera sine syllaba vel elementum sine mixto. In his autem quae secundum esse possunt esse divisa, magis habet locum separatio quam abstractio. Similiter autem cum dicimus formam abstrahi a materia, non intelligitur de forma substantiali, quia forma substantialis et materia sibi correspondens dependent ad invicem, ut unum sine alio non possit intelligi, eo quod proprius actus in propria materia sit ; sed intelligitur de forma accidentali, quae est quantitas et figura, a qua quidem materia sensibilis per intellectum abstrahi non potest, cum qualitates sensibiles non possint intelligi non praeintellecta quantitate, sicut patet in superficie et colore, nec etiam potest intelligi esse subiectum motus, quod non intelligitur quantum. Substantia autem, quae est materia intelligibilis quantitatis, potest esse sine quantitate. Unde considerare substantiam sine quantitate magis pertinet ad genus separationis quam abstractionis.

Sic ergo in operatione intellectus triplex distinctio invenitur : una secundum operationem intellectus componentis et dividentis, quae separatio dicitur proprie, et haec competit scientiae divinae sive metaphysicae ; alia secundum operationem, qua formantur quidditates rerum, quae est ab-

15 Socratis : Sortis.

stractio formae a materia sensibili, et haec competit mathematicae ; tertia secundum eandem operationem universalis a particulari, et haec competit etiam physicae et est communis omnibus scientiis, quia in omni scientia praetermittitur quod per accidens est, et accipitur quod per se est. Et quia quidam non intellexerunt differentiam duarum ultimarum a prima, inciderunt in errorem, ut ponerent mathematica et universalia a sensibilibus separata, ut Pythagorici et Platonici.

Ad primum ergo dicendum quod mathematicus abstrahens non considerat rem aliter quam sit. Non enim intelligit lineam esse sine materia sensibili, sed considerat lineam et eius passiones sine consideratione materiae sensibilis, et sic non est dissonantia inter intellectum et rem, quia etiam secundum rem id quod est de natura lineae, non dependet ab eo quod facit materiam esse sensibilem, sed magis e converso. Et sic patet quod abstrahentium non est mendacium, ut dicitur in *II Physicorum* [1].

Ad secundum dicendum quod materiale dicitur non solum id, cuius pars est materia, sed etiam illud, quod in materia esse habet, secundum quem modum linea sensibilis materiale quoddam dici potest. Unde per hoc non prohibetur, quin linea sine materia intelligi possit ; non enim materia sensibilis comparatur ad lineam sicut pars, sed magis sicut subiectum in quo esse habet ; et similiter est de superficie et corpore. Non enim mathematicus considerat corpus, quod est in genere substantiae, prout eius pars est materia et forma, sed secundum quod est in genere quantitatis tribus dimensionibus perfectum, et sic comparatur ad corpus, quod est in genere substantiae, cuius pars est materia physica, sicut accidens ad subiectum.

Ad tertium dicendum, quod materia non est principium diversitatis secundum numerum, nisi secundum quod in multas partes divisa, in singulis partibus formam recipiens eiusdem rationis, plura individua eiusdem speciei constituit. Materia autem dividi non potest nisi ex praesupposita quantitate, qua remota omnis substantia indivisibilis remanet, et sic prima ratio diversificandi ea quae sunt unius speciei, est penes quantitatem. Quod quidem quantitati competit, in quantum in sui ratione situm quasi differentiam constitutivam habet, quod nihil est aliud quam ordo partium. Unde etiam abstracta quantitate a materia sensibili per intellectum, adhuc contingit imaginari diversa secundum numerum unius speciei, sicut plures triangulos aequilateros et plures lineas rectas aequales.

Ad quartum dicendum quod mathematica non abstrahit a qualibet materia, sed solum a materia sensibili. Partes autem quantitatis, a quibus demonstratio sumpta quodammodo a causa materiali videtur sumi, non sunt materia sensibilis, sed pertinent ad materiam intelligibilem, quae etiam in mathematicis invenitur, ut patet in *VII Metaphysicorum* [2].

Ad quintum dicendum, quod motus secundum naturam suam non pertinet ad genus quantitatis, sed participat aliquid de natura quantitatis aliunde, secundum quod divisio motus sumitur vel ex divisione spatii vel

---

[1] ARISTOTELES, *Physica* II, c. 2, 193 b 35.
[2] ARISTOTELES, *Metaphysica* VII (Z), c. 10, 1036 a 11 s.

ex divisione mobilis ; et ideo considerare motus non pertinet ad mathematicum, sed tamen principia mathematica ad motum applicari possunt ; et ideo secundum hoc quod principia quantitatis ad motum applicantur, naturalis considerat de divisione et continuitate motus, ut patet in *VI Physicorum* [1]. Et in scientiis mediis inter mathematicam et naturalem tractatur de mensuris motuum, sicut in scientia de sphaera mota et in astrologia.

Ad sextum dicendum, quod in compositis simplicia salvantur, et proprietates eorum, licet per alium modum, sicut propriae qualitates elementorum et motus ipsorum proprii, inveniuntur in mixto ; quod autem est compositorum proprium, non invenitur in simplicibus. Et inde est, quod quanto aliqua scientia est abstractiora et simpliciora considerans, tanto eius principia sunt magis applicabilia aliis scientiis ; unde principia mathematicae ⟨sunt⟩ applicabilia naturalibus rebus, non autem e converso, propter quod physica est ex suppositione mathematicae, sed non e converso, ut patet in *III Caeli et Mundi* [2]. Et inde est quod de rebus naturalibus et mathematicis tres ordines scientiarum inveniuntur : Quaedam enim sunt pure naturales, quae considerant proprietates rerum naturalium in quantum huiusmodi, sicut physica et agricultura et huiusmodi. Quaedam vero sunt pure mathematicae, quae determinant de quantitatibus absolute, sicut geometria de magnitudine et arithmetica de numero. Quaedam vero sunt mediae, quae principia mathematica ad res naturales applicant, ut musica, astrologia ⟨et⟩ huiusmodi, quae tamen magis sunt affines mathematicis, quia in earum consideratione id quod est physicum, est quasi materiale, quod autem est mathematicum, est quasi formale ; sicut musica considerat sonos non in quantum sunt soni, sed in quantum sunt secundum numeros proportionabiles, et similiter est in aliis. Et propter hoc demonstrant conclusiones suas circa res naturales, sed per media mathematica ; et ideo nihil prohibet si, in quantum cum naturali communicant, materiam sensibilem respiciunt. In quantum enim cum mathematica communicant, abstractae sunt.

Ad septimum dicendum quod, quia scientiae mediae, de quibus dictum est, communicant cum naturali secundum id quod in earum consideratione est materiale, differunt autem secundum id quod in earum consideratione est formale, ideo nihil prohibet has scientias cum naturali habere interdum easdem conclusiones. Non tamen per eadem demonstrant nisi secundum quod scientiae sunt immixtae, et una interdum utitur eo quod est alterius, sicut rotunditatem terrae naturalis probat ex motu gravium, astrologus autem per considerationem lunarium eclypsium.

Ad octavum dicendum quod, sicut dicit COMMENTATOR [3] ibidem, PHILOSOPHUS non intendit ibi distinguere scientias speculativas, quia de

22 ut : et.

[1] ARISTOTELES, *Physica* VI, c. 4, 234 b 21-235 b 5.

[2] ARISTOTELES, *De Caelo et Mundo* III, c. 1, 299 a 16 s.

[3] AVERROES, *In II Physicae*, com. 71 (Venetiis 1574, IV, fol. 74r) : Hoc autem quod dixit, quod modi scientiae sunt tres, habet quaestionem. Unus enim modo-

quolibet mobili, sive sit corruptibile sive incorruptibile, determinat naturalis. Mathematicus autem in quantum huiusmodi non considerat aliquod mobile. Intendit autem distinguere res, de quibus scientiae speculativae determinant, de quibus seorsum et secundum ordinem agendum est, quamvis illa tria genera rerum tribus scientiis appropriari possint. Entia enim incorruptibilia et immobilia praecise ad metaphysicum pertinent. Entia vero mobilia et incorruptibilia propter sui uniformitatem et regularitatem possunt determinari quantum ad suos motus per principia mathematica, quod de mobilibus corruptibilibus dici non potest ; et ideo secundum genus entium attribuitur mathematicae ratione astrologiae, tertium vero remanet proprium soli naturali, et sic loquitur Ptolemaeus.

## ⟨ARTICULUS 4.⟩

### ⟨Utrum divina scientia sit de his, quae sunt sine materia et motu.⟩

Ad quartum sic proceditur : Videtur quod scientia divina non sit de rebus a motu et materia separatis.

⟨1.⟩ Scientia enim divina maxime videtur esse de Deo. Sed ad Dei cognitionem pervenire non possumus nisi per effectus visibiles, qui sunt in materia et motu constituti. *Roman. I :*[1] « Invisibilia enim ipsius » etc. Ergo scientia divina non abstrahit a materia et motu.

⟨2.⟩ Praeterea, illud cui aliquo modo motus convenit, non est omnino a motu et materia separatum. Sed motus aliquo modo Deo convenit ; unde dicitur *Sap. VII.*[2] de spiritu sapientiae, quod est mobilis et mobilior omnibus mobilibus. Et Augustinus[3] dicit *VIII super Genes.*, quod Deus movet

---

rum trium scientiae est scientia, quae considerat de rebus mobilibus, et est scientia naturalis. Secundus est, qui considerat de rebus immobilibus, sed sunt in mobilibus, et est scientia mathematica. Mobilia autem corruptibilia et mobilia incorruptibilia sunt unius scientiae. Et ideo forte hic non intendit dicere modos artium speculativarum, sed dicere modos entium diversorum, de quorum unoquoque oportet dicere per se. Ista enim genera, quae dixit, sunt genera diversa. Et scientia divina non considerat de rebus abstractis tantum, sed et de rebus existentibus, secundum quod existunt. Et ideo, cum ens dividitur secundum considerationem demonstrativam, intrabit una natura in duas artes, ut consideratio mathematici et divini de numero, et similiter consideratio mathematici et naturalis in corpore et linea et superficie. Hic igitur non intendebat dividere artes, sed dicere genera entium, quae sunt diversarum naturarum, et cum considerantur, inveniuntur, sicut dixit, tria. — Vgl. Thomas, *In II Physic.*, lect. 11 (ed. Leonina II, n. 3).

[1] *ad Romanos*, c. 1, 20 : Invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt intellecta, conspiciuntur.

[2] *Liber Sapientiae*, c. 7, 22 : Est enim in illa (i. e. sapientia) spiritus ... mobilis ... 24 : Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia.

[3] Augustinus, *De Genesi ad litteram*, VIII, n. 20 (CSEL 28, I, 259) : Spiritus autem creator movet seipsum sine tempore et loco.

⟨se⟩ sine tempore et loco; et PLATO[1] posuit primum movens movere seipsum. Ergo scientia divina, quae de Deo determinat, non est omnino a motu separata.

⟨3.⟩ Praeterea, scientia divina non solum habet considerare de Deo, sed etiam de angelis. Sed angeli moventur et secundum electionem, quia de bonis facti sunt mali, et secundum locum, ut patet in illis, qui mittuntur. Ergo illa, de quibus scientia divina considerat, non sunt omnino a motu separata.

⟨4.⟩ Praeterea, ut videtur COMMENTATOR dicere in principio *Physicorum*[2], omne quod est, vel est materia pura vel forma pura vel compo-

---

[1] PLATON, *Phaedrus*, 245 D (Dialogi, ed. Hermann, II, Lipsiae 1909, 225) : Οὕτω δὴ κινήσεως μὲν ἀρχὴ τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινοῦν. *Leges*, X, 895 B (ed. Hermann, V, Lipsiae 1906, 327) : Ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρώτην ἔν τε ἑστῶσι γενομένην καὶ ἐν κινουμένοις οὖσαν τὴν αὐτὴν κινοῦσαν φήσομεν ἀναγκαίως, εἶναι πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν. — Bei Platon ist dieser Erstbeweger des Weltalls allerdings nicht Gott, sondern die Weltseele, deren Selbstbewegung er die « ursprünglichste und gewaltigste aller Veränderungen » nennt (*Leges* X, 895 B).

[2] AVERROES, *In I Physicae*, com. 1 (Venetiis 1574, IV, fol. 6r) : D. d. : 'cum sciverimus causas eius simplices'. Et intendit (Aristoteles), ut mihi videtur, causas existentes in re, primas, non compositas, et sunt prima materia et ultima forma; quae enim sunt praeter primam materiam et ultimam formam cuiuslibet rerum naturalium, sunt materiae compositae et formae compositae. — Die Interpretation, die Thomas diesem Averroestext gibt, widerspricht ganz offenbar dem klaren Wortlaute. Averroes spricht hier — dem aristotelischen Kontexte gemäß — einzig von den einfachen und zusammengesetzten inneren Ursachen der Körperdinge. Einfach sind Materia prima und Forma substantialis, die « forma ultima » des Averroes. Dazwischen liegen die « materiae et formae compositae ». Von einer « forma pura », die losgelöst ist von jeder Körperlichkeit, ist dort nicht die Rede, so wie natürlich auch die « materia » und « forma composita » etwas anderes bedeuten als das « compositum ex materia et forma » bei Thomas. « Materiae compositae » und « formae compositae » sind bei Averroes identisch mit Materie und Form des « corpus mixtum ». Die stofflichen Bestandteile des zusammengesetzten Körpers sind seine Materie, in erster Linie die Elemente, die ihrerseits allerdings die Materia prima voraussetzen, aber miteinander verbunden die « materia composita » ausmachen. Vgl. dazu *In XII Metaph.*, com. 15 (Venetiis 1574, X, fol. 302r) : formarum rerum naturalium quaedam sunt formae rerum, quae sunt materia aliorum, ut ignis et aliorum elementorum, quae sunt materiae aliorum, et similiter carnis et ossis, quae sunt materiae capitis. Bezüglich der Elementarformen des « mixtum » vertritt Averroes die Auffassung, daß dieselben im corpus mixtum zwar nicht, wie Avicenna meinte, aktuell verbleiben, aber doch auch nicht einfach verschwinden, sondern sich vielmehr zu einer medialen Form verbinden. *In III de Caelo*, com. 67 (Venetiis 1574, VII, fol. 227r) erklärt Averroes diese « forma mixti » aus der Eigenart der Elementarformen, die, im Gegensatz zur vollkommenen substanzialen Form, der « forma ultima » des Körpers, unvollkommene, abgeschwächte Formen sein sollen, die als solche Intensitätsgrade (das « magis et minus » der Scholastik) zulassen und darum eine mittlere Stellung zwischen akzidenteller und substanzieller Form einnehmen : Formae istorum elementorum substantiales sunt diminutae a formis substantialibus perfectis, et quasi suum esse est medium inter formas et accidentia. Et ideo non fuit impos-

situm ex materia et forma. Sed angelus non est forma pura, quia sic esset actus purus, quod solius Dei est ; nec tantum est materia pura. Ergo est compositus ex materia et forma. Et sic scientia divina non abstrahit a materia.

⟨5.⟩ Praeterea, scientia divina, quae ponitur tertia pars speculativae philosophiae, est idem quod metaphysica, cuius subiectum est ens et specialiter ens quod est substantia, ut patet in *IV Metaphysicorum* [1]. Sed ens et substantia non abstrahit a materia, alias nullum ens inveniretur quod haberet materiam. Ergo scientia divina non est a materia abstrahens.

⟨6.⟩ Praeterea, secundum Philosophum in *I Posteriorum* [2] ad scientiam pertinet considerare non solum subiectum, sed partes et passiones subiecti. Sed ens est subiectum scientiae divinae, ut dictum est. Ergo ad

---

sibile ut formae eorum substantiales admiscerentur et proveniret ex collectione earum alia forma. Der von Thomas zitierte und umgedeutete Text des Physikkommentars dürfte sehr stark zu Gunsten jener Hochscholastiker (Bonaventura, Hervaeus Natalis, Duns Scotus, usw.) sprechen, die Averroes den Formenpluralismus zusprachen, obwohl er selber *In III de Caelo*, com. 67, die Einheit des Compositums auf die einzige substanziale Form zurückführt : unum secundum formam substantialem. Tatsächlich unterscheidet Averroes im Physikkommentar zwischen der forma ultima und den formae compositae : praeter ultimam formam . . . sunt formae compositae. Die substanziale Einheit des zusammengesetzten Körpers geht also nach Averroes auf die vollkommene, letzte Form zurück, die eine einzige ist. Das schließt aber die unvollkommenen Formen des « mixtum » nicht aus, die, ähnlich den inchoativen « formae in actu incompleto » bei manchen Formenpluralisten des 13. Jahrh., auf die letzte Form hingeordnet sind. Vgl. dazu M. De Wulf, *Gilles de Lessines* (Les Philosophes belges, I, Louvain 1902) 33, note 5 ; A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin* (Etudes de philosophie médiévale, 14, Paris 1931) 167-199. Thomas erwähnt diese averroistische Theorie von der « forma media » des « mixtum » schon in diesem Opusculum, q. 4, a. 3 ad 6, und nennt sie da sogar die wahrscheinlichere, allerdings mit der gewichtigen Einschränkung, daß die Elementarformen nicht in sich, sondern virtuell in ihren Qualitäten verbleiben : formae secundum se non remanent, sed solum prout sunt virtute in suis qualitatibus, ex quibus fit una media qualitas. Thomas deutet also Averroes im Sinne seiner aristotelischen Theorie von der Einheit der substanzialen Form um, wie wir sie in sämtlichen späteren Schriften vorfinden, und die einzig in der akzidentellen Ordnung, in der « qualitas media », eine Mischung der Elementarformen zuläßt.

Was aber Thomas an dieser Stelle seines Boethiuskommentar Averroes zuschreibt, finden wir bei ihm in aequivalenter Formulierung anderswo öfters, so z. B. *In III Physic.* com. 57 (Venetiis 1574, VI, fol. $111^{v}$) : rerum enim quaedam sunt in puro actu . . . et quaedam sunt, secundum quod potentia admiscetur cum actu ; *In VII Metaph.* com. 34 (X, fol. $185^{r}$) : entia inveniuntur his duobus modis, scl. forma sine materia et forma in materia. Da nun auch bei Averroes die materia pura (prima) zwar niemals ohne Akt existiert, trotzdem aber real vom Akt verschieden ist, deshalb folgt sinngemäß, was Thomas an dieser Stelle behauptet : alles, was ist, ist entweder reiner Stoff oder reine Form oder das aus Stoff und Form Zusammengesetzte.

[1] Aristoteles, *Metaphysica* IV (Γ), c. 1, 1003 a 21 ; 2, 1003 b 17 s.

[2] Aristoteles, *Analytica Post.* I, c. 28, 87 a 38 s. Vgl. c. 10, 76 b 11-16.

ipsam pertinet considerare de omnibus entibus. Sed materia et motus sunt quaedam entia, ergo pertinent ad considerationem metaphysicae et sic scientia divina ab eis non abstrahit.

⟨7.⟩ Praeterea, sicut dicit COMMENTATOR in *I Physicorum*[1], scientia divina demonstrat per tres causas, scilicet efficientem, formalem et finalem. Sed causa efficiens non potest considerari sine consideratione motus, similiter nec finis, ut dicitur in *III Metaphysicorum*[2]. Unde in mathematicis propter hoc quod sunt immobilia, nulla demonstratio per huiusmodi causas datur. Ergo scientia divina non abstrahit a motu.

⟨8.⟩ Praeterea, in theologia determinatur de creatione caeli et terrae et actibus hominum et multis huiusmodi, quae in se materiam et motum continent. Ergo non videtur theologia a materia et a motu abstrahere.

Sed contra est quod PHILOSOPHUS dicit in *VI Metaphysicorum*[3], quod prima philosophia est circa separabilia, scilicet a materia, et immobilia. Prima autem philosophia est scientia divina, ut ibidem[4] dicitur. Ergo scientia divina est abstracta a materia et motu.

Praeterea nobilissima scientia est de nobilissimis entibus. Sed scientia divina est nobilissima. Cum ergo entia immaterialia et immobilia sint nobilissima, de eis erit scientia divina.

Praeterea PHILOSOPHUS dicit in principio *Metaphysicae*[5], quod scientia divina est de primis principiis et causis ; huiusmodi autem sunt immaterialia et immobilia. Ergo de talibus est scientia divina.

Responsio. — Dicendum quod ad evidentiam huius quaestionis scire oportet, quae scientia divina scientia dici debeat. Sciendum siquidem est quod, quaecumque scientia considerat aliquod genus subiectum, oportet quod consideret principia illius generis, cum scientia non perficiatur nisi per cognitionem principiorum, ut patet per PHILOSOPHUM in principio *Physicorum*[6]. Sed principiorum duo sunt genera : Quaedam enim sunt, quae et sunt in seipsis quaedam naturae completae et sunt nihilominus principia aliorum, sicut corpora caelestia sunt quaedam principia inferiorum corporum, et corpora simplicia corporum mixtorum, et ideo ista non solum considerantur in scientiis ut principia sunt, sed etiam ut sunt in seipsis res quaedam ; et propter hoc de eis non solum tractatur in scientia, quae

---

[1] AVERROES, *In I Physicae*, com. 1 (Venetiis 1574, VI, fol. 6r) : Et intendebat Aristoteles per hunc sermonem (c. 1, 184 a 10 s.) docere, quod non omnes artes considerant de omnibus causis, sed quaedam considerant de causa formali tantum, scl. mathematicae, et quaedam de tribus causis, scl. efficiente, formali et fine, et est scientia divina, et quaedam de quatuor causis et est scientia naturalis. — Vgl. THOMAS, *In I Physic.* lect. 1 (ed. Leon. II, n. 5).

[2] ARISTOTELES, *Metaphysica* III (B), c. 2, 996 a 22-27.

[3] ARISTOTELES, *Metaphysica* VI (E), c. 1, 1026 a 16.

[4] ARISTOTELES, *Metaphysica* VI (E), c. 1, 1026 a 19-21. Vgl. I (A), c. 2, 983 a 5.

[5] ARISTOTELES, *Metaphysica* I (A), c. 1, 981 b 28 s.

[6] ARISTOTELES, *Physica* I, c. 1, 184 a 10-12.

considerat ipsa principiata, sed etiam habent per se scientiam separatam, sicut de corporibus caelestibus est quaedam pars scientiae naturalis praeter illam, in qua determinatur de corporibus inferioribus et de elementis, praeter illam in qua tractatur de corporibus mixtis. Quaedam autem sunt principia, quae non sunt naturae completae in seipsis, sed solum sunt principia naturarum, sicut unitas numeri et punctus lineae et forma et materia corporis physici. Unde huiusmodi principia non tractantur nisi in scientia, in qua de principiatis agitur.

Sicut autem uniuscuiusque determinati generis sunt quaedam communia principia, quae se extendunt ad omnia principia illius generis, ita etiam et omnia entia secundum quod in ente communicant, habent quaedam principia, quae sunt principia omnium entium; quae quidem principia possunt dici communia dupliciter secundum Avicennam in sua *Sufficientia:* [1] uno modo per praedicationem, sicut hoc quod dico: 'forma est commune ad omnes formas', quia de qualibet praedicatur; alio modo per causalitatem, sicut dicimus, solem unum numero esse principium ad omnia generabilia. Omnium autem entium sunt principia communia non solum secundum primum modum, quod appellat Philosophus in *XI Metaphysicorum* [2], omnia entia habere eadem principia secundum analogiam, sed etiam secundum modum secundum, ut sint quaedam res eaedem numero existentes omnium rerum principia, prout scilicet principia accidentium reducuntur in principia substantiae, et principia substantiarum corruptibilium reducuntur in substantias incorruptibiles, et sic quodam gradu et ordine in quaedam principia omnia entia reducuntur. Et quia id, quod est principium essendi omnibus, oportet esse maxime ens, ut dicitur in *II Metaphysicorum* [3], ideo huiusmodi principia oportet esse completissima, et

---

[1] Avicenna, *Sufficientia* I, c. 2 (Venetiis 1508, fol. 14$^{v}$ a): Commune autem hic intelligitur duobus modis: uno enim modo efficiens communis est ille qui facit primum opus, ex quo cetera opera habent ordinem ... et erit finis communis finis qui intenditur naturalibus omnibus ...; alius autem modus est communis qui participatur ad modum universalis, sicut efficiens commune est id quod praedicatur de omnibus factoribus particularibus rerum particularium, et finis universalis est ille qui praedicatur de omnibus particularibus finibus rerum particularium. Et differentia, quae est inter duos modos, haec est, scl. quod commune secundum primum intellectum est in esse essentia una numero ...; commune autem secundo modo non habet in esse essentiam unam, immo est res intellecta complectens essentias multas convenientes in intellectu secundum quod sunt efficientes aut finales, ergo hoc commune dicetur de multis.

[2] Aristoteles, *Metaphysica* XII (Λ), c. 4, 1070 a 31 s.

[3] Aristoteles, *Metaphysica* II (α), c. 1, 993 b 24-31: ἕκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, οἷον τὸ πῦρ θερμότατον· καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος, κ. τ. λ. — Vgl. Thomas, *In II Metaph.*, lect. 2 (ed. Cathala, n. 292). Thomas formuliert dieses aristotelische Prinzip in der Summa theol., I, q. 2, a. 3 folgendermaßen: Quod dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis. In Anwendung auf das Sein überhaupt ergibt sich daraus der Satz, den Thomas im Texte anführt, und der folglich nur implizit im zitierten Aristotelestext zu finden ist.

propter hoc oportet ea esse maxime actu, ut nihil vel minimum habeant de potentia, quia actus est prior et potior potentia, ut dicitur in *IX Metaphysicorum* [1]. Et propter hoc oportet ea esse absque materia, quae est in potentia, et absque motu, qui est actus existentis in potentia. Et huiusmodi sunt res divinae, quia si divinum alicubi existit, in tali natura immateriali scilicet et immobili maxime existit, ut dicitur in *VI Metaphysicorum* [2].

Huiusmodi ergo res divinae, quia sunt principia omnium entium et sunt nihilominus in se naturae completae, dupliciter tractari possunt : uno modo, prout sunt principia communia omnium entium ; alio modo, prout sunt in se res quaedam. Quia autem huiusmodi prima principia, quamvis sint in se maxime nota, tamen intellectus noster se habet ad ea ut oculus noctuae ad lucem solis, ut dicitur in *II Metaphysicorum* [3], per lumen naturalis rationis pervenire non possumus in ea nisi secundum quod per effectus in ea ducimur. Et hoc modo philosophi in ea pervenerunt, quod patet *Rom. I :* [4] « Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. » Unde et huiusmodi res divinae non tractantur a philosophis nisi prout sunt rerum omnium principia, et ideo pertractantur in illa doctrina, in qua ponuntur ea, quae sunt communia omnibus entibus, quae habet subiectum ens inquantum est ens, et haec scientia apud eos scientia divina dicitur. Est autem alius ⟨modus⟩ cognoscendi huiusmodi res, non secundum quod per effectus manifestantur, sed secundum quod ipsae seipsas manifestant. Et hunc modum ponit Apostolus *I Corinth. II :* [5] « Quae sunt Dei, nemo novit nisi spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed spiritum qui a Deo est, ut sciamus. » Et ibidem : [6] « Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum. » Et per hunc modum tractantur res divinae, secundum quod in seipsis subsistunt et non solum prout sunt rerum principia.

Sic ergo theologia sive scientia divina est duplex : una, in qua considerantur res divinae non tamquam subiectum scientiae, sed tamquam principia subiecti, et talis est theologia, quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphysica dicitur ; alia vero, quae ipsas res divinas considerat propter seipsas ut subiectum scientiae, et haec est theologia, quae in sacra Scriptura traditur. Utraque autem est de his, quae sunt separata a materia et motu secundum esse, sed diversimode, secundum quod dupliciter potest esse aliquid a materia et motu separatum secundum esse : uno modo sic quod de ratione ipsius rei, quae separata dicitur, sit quod nullo modo in materia et motu esse possit, sicut Deus et angeli dicuntur a materia et motu separati ; alio modo sic, quod non sit de ratione eius, quod sit in materia et motu, sed possit esse sine materia et motu, quamvis quandoque inveniatur in materia et motu, et sic ens et substantia et potentia et actus

---

[1] Aristoteles, *Metaphysica* IX (Θ), c. 8, 1049 b 5 ; c. 9, 1051 a 4 s.
[2] Aristoteles, *Metaphysica* VI (E), c. 1, 1026 a 20.
[3] Aristoteles, *Metaphysica* II (α), c. 1, 993 b 9-11.
[4] *ad Romanos*, c. 1, 20.
[5] *I ad Corinthios*, c. 2, 11 s.
[6] *I ad Corinthios*, c. 2, 10.

sunt separata a materia et motu, quia secundum esse a materia et motu non dependent, sicut mathematica dependebant, quae nunquam nisi in materia esse possunt, quamvis sine materia sensibili possint intelligi. Theologia ergo philosophica determinat de separatis secundo modo sicut de subiectis, de separatis autem primo modo si⟨cut⟩ de principiis subiecti. Theologia vero sacrae Scripturae tractat de separatis primo modo sicut de subiectis, quamvis in ea tractentur aliqua, quae sunt in materia et motu, secundum quod requirit rerum divinarum manifestatio.

Ad primum ergo dicendum quod illa, quae non assumuntur in scientia nisi ad alterius manifestationem, non pertinent per se ad scientiam, sed quasi per accidens. Sic enim in naturalibus quaedam mathematica assumuntur, et per hunc modum nihil prohibet in scientia divina esse quaedam, quae sunt in materia et motu.

Ad secundum dicendum quod moveri ⟨Deo⟩ non attribuitur proprie, sed quasi metaphorice, et hoc dupliciter: uno modo, secundum quod improprie operatio intellectus vel voluntatis motus dicitur, et secundum hoc dicitur aliquis movere seipsum, quando intelligit et diligit se, et per hunc modum potest verificari dictum PLATONIS [1], qui dixit, quod primus motor movet seipsum, quia scilicet intelligit et diligit se, ut COMMENTATOR dicit in *VIII Physicorum;* [2] alio modo, secundum quod ipse effluxus causatorum a suis causis nominari potest processio sive motus quidam causae in causatum, in quantum in ipso effectu relinquitur similitudo causae, et sic causa, quae prius erat in seipsa, postmodum fit in effectu per suam similitudinem. Et hoc modo Deus, qui similitudinem suam omnibus creaturis impartitus est, quantum ad aliquid dicitur per eas moveri vel ad omnia procedere, quo modo loquendi utitur frequenter DIONYSIUS [3]. Et secundum hunc etiam modum videtur intelligi quod dicitur *Sap. VII* [4], quod « omnium mobilium mobilior est sapientia », et quod « attingit a fine

---

[1] PLATON, *Phaedrus*, 245 D; *Leges* X, 895 B: Text S. 478, Anm. 1.

[2] AVERROES, *In VIII Physicae*, com. 40 (Venetiis 1574, VI, fol. 380r): existimavit Plato quod mota ex se moventur a motoribus abstractis, scl. quia ponebat quod movens se est abstractum et quod abstractum est movens se. Sed si hoc fuerit ita, tunc motus et movere illic dicentur aequivoce cum motu, qui est hic ... Et fuit impossibile apud ipsum ut motor, qui est corpus, moveat se, et similiter qui est virtus in corpore, et tunc conclusit ex hoc, quod anima non est in corpore et quod est aeterna, cum moveat se. Et hoc esset verum, si anima moveret se essentialiter et moveret se motu proprio abstractis, scl. ut intellectus et intellectum in ea essent idem, ut declaratum est de primo motore et de ceteris motoribus abstractis. Sed iste motus dicitur aequivoce cum motu, qui est a motoribus, qui sunt corpora aut virtutes in corporibus. — Bemerkenswert ist an diesem Texte, daß Averroes unter dem platonischen Erstbeweger ganz richtig die Seele verstand, allerdings nicht die Welt-, sondern die menschliche Seele. Vgl. oben, S. 478, Anm. 1.

[3] Ps.-DIONYSIUS, *De Divinis Nominibus*, c. 9, § 9 (PG 3, 916 C): οἱ θεόλογοι καὶ ἐπὶ πάντα προϊόντα καὶ κινούμενόν φασι τὸν ἀκίνητον.

[4] *Liber Sapientiae*, c. 7, 24: Omnibus enim mobilibus mobilior est sapientia; c. 8, 1: Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter.

usque ad finem fortiter. » Hoc autem non est proprie moveri, et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod scientia divina, quae est per inspirationem divinam accepta, non est de angelis sicut de subiecto, sed solum sicut de his, quae assumuntur ad manifestationem subiecti. Sic enim in sacra Scriptura agitur de angelis sicut et de ceteris creaturis. Sed in scientia divina, quam philosophi tradunt, consideratur de angelis, quos intelligentias vocant, eadem ratione qua et de prima causa, quae ⟨est⟩ Deus, in quantum ipsi etiam sunt rerum principia secunda, saltem per motum orbium, quibus quidem nullus motus physicus accidere potest. Motus autem, qui est secundum electionem, reducitur ad illum modum, quo actus intellectus vel voluntatis motus dicitur, quod est improprie dictum, motu pro operatione sumpto. Motus etiam, quo dicuntur secundum locum moveri, non est secundum circumscriptionem localem, sed secundum operationem, quam exerce⟨n⟩t in hoc vel in illo loco, aut secundum aliquam aliam habitudinem, quam habe⟨n⟩t ad locum, omnino aequivocam ab illa habitudine, quam habet corpus locatum ad locum. Et ideo patet quod eis non convenit motus, secundum quod naturalia in motu esse dicuntur.

Ad quartum dicendum quod actus et potentia sunt communiora quam materia et forma. Et ideo in angelis, etsi non inveniatur compositio formae et materiae, potest tamen inveniri in eis potentia et actus. Materia enim et forma sunt partes compositi ex materia et forma, et ideo in illis tantum invenitur compositio materiae et formae, quorum una pars se habet ad aliam ut potentia ad actum. Quod autem potest esse, potest et non esse, et ideo possibile est unam partem inveniri cum alia et sine alia, et ideo compositio materiae et formae non invenitur secundum COMMENTATOREM in *I Caeli et Mundi* [1] et in *VIII Metaphysicorum* [2] nisi in his, quae sunt per naturam corruptibilia. Nec obstat quod aliquod accidens in aliquo subiecto perpetuo conservetur, sicut figura in caelo, cum tamen corpus caeleste impossibile sit esse sine tali figura, quia figura et omnia accidentia consequuntur substantiam sicut causam, et ideo subiectum se habet ad accidentia non solum ut potentia passiva, sed etiam quodammodo ut potentia activa, et ideo aliqua accidentia naturaliter perpetuantur in suis subiectis. Materia autem non est hoc modo causa formae, et ideo omnis materia, quae subest alicui formae, potest etiam non subesse nisi fortassis

---

[1] AVERROES, *In I de Caelo*, com. 20 (Venetiis 1574, VII, fol. 15r) : Cum voluerit (natura) facere corpus neque generabile neque corruptibile, non fecit contrarium neque generavit ipsum ex contrario, quoniam, si haberet contrarium, corrumperet ipsum omnino, quapropter necesse est ut omne generabile sit corruptibile. Et ex hoc apparet bene quod corpus caeleste non est compositum ex materia et forma.

[2] AVERROES, *In VIII Metaphysicae*, com. 4 (Venetiis 1574, X, fol. 211r) : caelum ... non habet materiam generabilem et corruptibilem. Et ideo videmus quod caelum non componitur ex materia, quae est in potentia, et forma, quae est in actu. — com. 12 (fol. 220r) : Materia in rei veritate, cuius esse est in potentia, non invenitur nisi in substantiis generabilibus et corruptibilibus. — Vgl. auch com. 14 (fol. 222r).

a causa extrinseca contineatur, sicut virtute divina ponimus aliqua corpora etiam ex contrariis composita esse incorruptibilia, ut corpora resurgentium. Essentia autem angeli secundum naturam suam incorruptibilis est, et ideo non est in eo compositio formae et materiae. Sed quia non habet esse a seipso angelus, ideo se habet in potentia ad esse quod accipit a Deo, et sic esse a Deo acceptum comparatur ad essentiam eius simplicem ut actus ad potentiam. Et hoc est quod dicitur quod sunt compositi ex quod est et quo est, ut ipsum esse intelligatur quo est, ipsa vero natura angeli intelligatur quod est. Tamen si ex materia et forma angeli compositi essent, non tamen ex materia sensibili, a qua oportet et mathematica abstracta esse et metaphysica separata.

Ad quintum dicendum quod ens et substantia dicuntur separata a materia et motu non per hoc quod de ratione ipsorum sit esse sine materia et motu, sicut de ratione asini est sine ratione esse, sed per hoc quod de ratione eorum non est esse in materia et motu, quamvis quandoque sint in materia et motu, sicut animal abstrahit a ratione, quamvis aliquod animal sit rationale.

Ad sextum dicendum quod metaphysicus considerat etiam de singularibus entibus non secundum proprias rationes, per quas sunt tale vel tale ens, sed secundum quod participant communem rationem entis, et sic etiam pertinet ad eius considerationem materia et motus.

Ad septimum dicendum quod agere et pati non convenit entibus secundum quod sunt in consideratione, sed secundum quod sunt in esse. Mathematicus autem considerat res abstractas secundum considerationem tantum, et ideo illae res prout cadunt in consideratione⟨m⟩ mathematici, non possunt esse principium et finis motus, et ideo mathematicus non demonstrat per causas efficientem et finalem. Res autem, quas considerat divinus, sunt separatae existentes in rerum natura, tales quae possunt esse principium et finis motus. Unde nihil prohibet quin per causas efficientem et finalem demonstret.

Ad octavum dicendum quod, sicut fides, quae est quasi habitus principiorum theologiae, habet pro obiecto ipsam veritatem primam, et tamen quaedam alia ad creaturas pertinentia in articulis fidei continentur, in quantum contingunt aliquo modo veritatem primam, per eumdem modum theologia est principaliter de Deo sicut de subiecto, de creaturis autem multa assumit ut effectus eius vel quomodolibet habentia habitudinem ad ipsum.

*(Schluß folgt.)*

---

26 possunt: convenit.

# Literarische Besprechungen

## Dogmatik. Moraltheologie

**A. Kunz O. F. M. Cap.: Katholische Glaubenslehre.** 1. Band, 1. Teil des Religionsbuches für höhere Schulen. — Einsiedeln, Benziger. 1946. 254 SS.

**K. Bugmann O. S. B.: Kirche und Sakramente.** 1. Band, 2. Teil des Religionsbuches für höhere Schulen. — 1945. 118 SS.

**G. Staffelbach: Katholische Sittenlehre.** 2. Band des Religionsbuches für höhere Schulen. — 1945. 255 SS.

Ein wichtiges Werk ist verwirklicht : das auf Anregung der Konferenz der katholischen Mittelschullehrer der Schweiz entstandene « Religionsbuch für höhere Schulen » liegt vor. Man kann sich die vielen technischen und persönlichen Schwierigkeiten vorstellen, von denen der Präsident der Konferenz, Dr. P. J. Betschart O. S. B., jetzt Salzburg, im Geleitwort zu den zwei Bänden spricht, denn ein Lehrbuch für die heranwachsende Jugend zu schreiben ist entschieden schwieriger, als einen fachwissenschaftlichen Leitfaden. Das hat auch der Rezensent zu bedenken : dieses Werk muß als Unterrichtsbuch gewertet werden. Es kann uns ja eigentlich auch nur als solches interessieren, denn der Stoff an sich ist so konzentriert, daß theologische Eigenartigkeiten gar nicht Platz haben. Sie hätten auch keine Berechtigung vor dem Forum der Jugend.

Band 1, 1. Teil, « Katholische Glaubenslehre » benannt, enthält zwar nicht die ganze Dogmatik, verdient aber obigen Titel im Sinne der eigenartigen Verquickung von Apologetik einerseits und Dogmatik derjenigen Hauptstücke, die am meisten umkämpft sind, andererseits. Wie sehr wir noch immer in Abwehrstellung stehen, wird einem klar, wenn man sieht, ein wie breiter Raum der Behandlung der « vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen (gemeint ist philosophischen !) Gotteserkenntnis » gewidmet werden muß. Gewiß, man weiß das Licht des Glaubens umso mehr zu schätzen, je mehr Finsternis man durchschritten hat. Bei der Jugend jedoch erzeugt die Wanderung durchs Inferno des Zweifels meist Verwirrung. Der Verf. behandelt die Probleme in souveräner Weise und ist ohnedies bemüht, die Auseinandersetzung mit den Glaubensgegnern nicht bloß als unermüdliche Abdichtungsarbeit gegen das Eindringen irriger Lehren zu leisten, sondern die Irrtümer zum Ausgangspunkt den Glauben stützender Erwägungen zu machen. Die Herausstellung der Glaubens*werte*, das Geltendmachen des Reichtums des Gottesbesitzes, sowie der Schönheit und Güte Gottes selber, ist ihm Herzenssache. Daher auch das Hineinflechten von Anregungen fürs Leben aus dem Glauben, wie z. B. die Abschnitte über die « Bibel als Lebensbuch, Lebenswerte des Dreifaltigkeits-

dogmas » und die ausführliche Mariologie. Viel Sorgfalt ist gelegt auf Zitate aus neuesten Denkern und auf gut einprägbare Leitsätze.

Statt auf S. 185 zu sagen : « Christus . . . gab sich geradezu alle Mühe, sie (die Jünger) von der Wirklichkeit seiner leiblichen Auferstehung zu überzeugen », würde ich vorschlagen, lieber auf die Gründe hinzuweisen, *warum* ihre Augen « gehalten » waren und sie ihn « nicht erkannten ». In diesem Zusammenhange möchte ich einmal feststellen, daß in der ganzen popularisierenden theologischen Literatur viel zu wenig mit dem sehr instruktiven Hinweis auf den Unterschied zwischen dem Auferstehungsleib Christi und dem Leib der zum sterblichen Leben Wiedererweckten, z. B. des Lazarus, gearbeitet wird. S. 205 klingt die Absatzüberschrift « Der Zweck der Kirche ist die Fortsetzung der Erlösung Christi » nicht gut. Und Denz. 1821 — zitiert auf derselben Seite — wäre « perenne reddere » wohl richtiger zu übersetzen mit « dauernd machen, fortwirken lassen », und nicht mit « verewigen ». Soviel als kleiner Verbesserungsvorschlag.

Der 2. Teil des 1. Bandes behandelt « Kirche und Sakramente », ganz unter dem einheitlichen Aspekt des fortlebenden und fortwirkenden Christus. Der Verf. geht mit Vorsätzlichkeit vom päpstlichen Rundschreiben « Mystici corporis » als *der* Grundlage für den katholischen Kirchenbegriff aus. Dadurch erleichtert er sich und den Schülern vieles. Sehr lebensnah ist die Darstellung der Sakramentenlehre, die stark von den Einsichten bestimmt ist, die sich aus der liturgischen Bewegung ergeben. Beim Abschnitt « Eucharistie » ist die stereotype Dreiteilung praesentia-communio-sacrificium fallen gelassen worden und die ganze Lehre wird aus dem eucharistischen Opferbegriff heraus entwickelt.

Der Schwung der liturgischen Bewegtheit steigert sich auf S. 43 zu dem Satz : « Die Sakramente sind mehr als nur Gnadenmittel ; sie formen den Menschen vollständig um, daß er als ein zweiter Christus in die ewige Herrlichkeit eingehen kann. » Ob damit gesagt ist, daß sie etwas anderes sind ? Vielleicht ließe sich auch der Satz S. 114 anders fassen : « Das Priestertum ist der Ehe so wenig entgegen, wie die übernatürliche der natülichen Ordnung. » Die Zitierung Denz. 1716 auf S. 15 könnte noch präziser übersetzt sein. Das sind kleine Anmerkungen im Sinne einer konstruktiven Kritik.

Band 2 zerfällt in die « Allgemeine Sittenlehre » und in die « Besondere Moral ». Der Verf. ist sich dessen bewußt, wie sehr die Summa des heiligen Thomas eine solide Grundlage bietet für einen methodischen Unterricht. Deshalb hält er sich ganz an sie. Damit gibt er auch dem ganzen Buch jenen positiven Zug, der ja gerade auf die heranwachsende Jugend befreiend und im besten Sinne des Wortes aufklärend wirkt. Auf Grund der vorangehenden Zielerfassung wird dem jungen Menschen klar, daß in der Freiwilligkeit des Sichentschließens höchste Würde, aber auch höchste Verantwortung liegt. Der Hauptwert des Buches liegt in der Darbietung einer Sittenlehre, die « auf dem Evangelium fußt und mit der Gnade rechnet und die Liebe fordert », also den übernatürlichen Charakter der Moral ganz zur Geltung bringt. Dennoch ist es verständlich, daß nach der Tugendlehre eine Pflichtenlehre an Hand des Dekalogs geboten wird, da die

Gewissensschulungspraxis allgemein auf das Dekalogschema eingestellt ist. Wie angenehm wirken jedoch bei dieser « Gewissenserforschung » die klaren Bezeichnungen der Werte, die durch die Gebote erkannt und verwirklicht werden sollen ! « Sittliche Einstellung zu Gott — Heiligung der Zeiten — Elternehrfurcht und Einordnung in die Gemeinschaft — Sittliche Ordnung des geschlechtlichen Lebens — » usw.

Auch die sozialen Bindungen und Aufgaben werden ausführlich behandelt. Im Kapitel « Das Verhältnis von Kirche und Staat » könnte vielleicht stärker betont werden, was der Staat der Kirche zu verdanken hat, daß immer der Staat mehr empfängt als die Kirche. Etwas mehr berechtigtes Selbstbewußtsein in dieser Frage würde gerade der studierenden Jugend gut stehen. Eigenartig mutet § 40 « Der Krieg und der Völkerfriede » an : « Kriege wird es unter sündigen Menschen immer geben, und der Staat hat das Recht, Soldaten auszuheben. — Der Staat darf die Beurteilung über Billigkeit und Gerechtigkeit des Krieges nicht dem einzelnen Bürger überlassen — . . . so daß auch für den Christen Pflicht ist, auf Befehl der Vorgesetzten die Waffen zu gebrauchen, die den Tod des Feindes herbeiführen. — Der Bürger darf mit gutem Glauben annehmen, daß es sich um einen gerechten Krieg handelt. — Bei einem Krieg muß letzten Endes mit der verderbten Natur des Menschen und mit der Erbsünde gerechnet werden. Darum können wir bei der Frage der Kriegsschuld auch nicht allein die Regenten verantwortlich machen. Schließlich stehen hinter ihnen doch die Wähler. — Es hat jedes Volk die Regierung, die es verdient. »

Schon die kommentarlose Aneinanderreihung dieser Sätze läßt uns die Dissonanz spüren : es fehlt uns eben an einer bewußten « Linienhaltung » in diesen Fragen. Es müßte einmal gründlich untersucht werden, inwieweit das alte Schema der theologischen Lehre über den Krieg, das vor allem noch stark vom Imperiumsgedanken beeinflußt war, auf den modernen Krieg anwendbar ist oder nicht. Waren nicht die letzten Kriege eher Hasarde, die man mehr nach den kirchlichen Prinzipien über das Duell denn auf Grund der Annahme eines Defensivkrieges beurteilen sollte ? Und wo es sich um die Bedrohung durch Diktaturen handelt, hat wieder die Erfahrung gelehrt, daß es eigentlich zu wenig ist, es « auf den Krieg ankommen zu lassen », sondern daß ihnen vielmehr mit anderen Mitteln rechtzeitig begegnet werden müßte. Jedenfalls weisen die neuesten päpstlichen Kundgebungen über die zitierten Gemeinplätze hinaus ! — « *Vor allem ist als Ausgangspunkt und Grundlage anzusehen, daß die materielle Gewalt der Waffen durch die moralische Kraft des Rechts ersetzt wird* » (Benedikt XV.) registriert der Verf. selber ! . . . Es ist auch nicht *seine* Schuld daß wir keine zeitgerechte theologische Spekulation über den modernen Krieg haben, die den Fragen auf den Grund geht. Diese Lücke macht sich jedoch in einem Moralbuch, das die kommende Generation bilden soll, empfindlich spürbar.

Ilanz. *A. Scherzer* O. P.

**G. Turbessi O. S. B.: La vita contemplativa. Dottrina tomistica e sua relazione alle fonti.** — Roma 1944. XII-200 pp.

Angesichts der Vorliebe, mit der heute Fragen der aszetischen und mystischen Theologie erörtert werden und der Leichtfertigkeit, mit der dem hl. Thomas Ansichten unterschoben werden, die nicht zu ihm passen, war der Gedanke, die Lehre des hl. Thomas über das beschauliche Leben einer genauen Durchsicht zu unterziehen, gewiß ein recht glücklicher. T. hat diese Arbeit in anerkennenswerter Weise geleistet. Im ersten Teil seiner Dissertation sucht er den Inhalt der Lehre des hl. Thomas, wie sie in der Summa theologica II-II, 179-181 vorliegt, festzulegen, wobei natürlich andere Texte und besonders Sentenzenkommentar III d. 35 q. 1 fortlaufend berücksichtigt werden. Im zweiten aufschlußreicheren Teile seiner Arbeit untersucht T. das Verhältnis des hl. Thomas zu seinen Quellen ; berücksichtigt dabei aber nur die vom hl. Thomas zitierten Quellen, da er eine Untersuchung über Einflüsse, die, vom hl. Thomas unerkannt, auf ihn eingewirkt haben dürften, mit Recht für verfrüht hält. Aus dieser Untersuchung geht hervor, daß Thomas das Grundschema für seine Darstellung im 10. Buche der Nikomachischen Ethik gefunden hat, das er dann im Sinne der Offenbarungslehre wesentlich ergänzte. Was die Abhängigkeit des hl. Thomas von Augustin und Gregor dem Großen anbetrifft, scheint mir die Ansicht T.s, sie erstrecke sich auch auf grundlegende Fragen, nicht aus seiner Untersuchung bestätigt zu werden. Unumwunden gibt der Autor zu, daß sich der Aquinate vom hl. Bernhard absolut nicht hat beeinflussen lassen und wundert sich darüber. Den Gedanken einer gewissen Antipathie, die Thomas Bernhard gegenüber gehegt hätte auf Grund ihrer verschiedenen philosophischen Einstellung, hält T. für eine zu gewagte Erklärung dieser Tatsache. Uns scheint, daß dieser Gedanke (abgesehen von dem Ausdruck Antipathie) weder verwunderlich noch gewagt ist, sondern die einzig richtige Lösung darstellt. Die konkreten Gedankengänge des hl. Bernhard hätten ja wie Fremdkörper in der aristotelischen Begriffswelt gelegen. Den Schluß der Arbeit bilden vier mit fast übertriebener Sorgfalt angefertigte Indices ; trotzdem ist im Index bibliographicus ein Aufsatz vergessen, der unbedingt Anrecht hatte auf Erwähnung : Bérard Henri O. S. B., Action et contemplation, Vie spirituelle 20 (1929) 129-162 ; 241-257. Doch wollen diese kleinen Aussetzungen das eingangs gezollte Lob nicht schmälern. Alle, denen ein vorurteilsfreies Studium des hl. Thomas am Herzen liegt, werden die Arbeit T.s gebührend zu schätzen wissen.

Rom, S. Anselmo. *Leo Thiry* O. S. B.

# Inhaltsverzeichnis

## Abhandlungen

## Literarische Besprechungen

## Thomistische Literaturschau

(Fortsetzung von Jahrg. 22 [1944])



---

*Superiorum permissu.*
*De licentia Ordinarii.*

---

# Thomistische Literaturschau[1]

## II. Theologie

### A. Fundamentaltheologie

#### 1. Apologetik

**Faulhaber L.** — [*Allgemeines.*] — Sinn der Wahrheitsfrage in der Philosophie der Religion und des Christentums. — PhJb 55 (1942) 1-19. *8816*

**Horvath A. M.** O. P. — Thomistische Synthese und wissenschaftliche Apologetik. — DivThom(Fr) 23 (1945) 406-426. *8817*

**Horvath S.** O. P. — Hitvédelmi tanulmányok (Grundfragen der Apologetik) — Budapest, Jelenkor Kiadása. 1943. 284 pp. *8818*

**Lotz J. B. - Vries, de, J.** — Die Welt des Menschen. Eine Vorschule zur Glaubenslehre. — Regensburg, Pustet. 1940. 470 SS. *8819*

**Rahner K.** — Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie. — München, Kösel-Pustet. 1941. 229 SS. *8820*

**Saunders A. J.** S. J. — A Definition of Scientific Apologétique. — Theol. Studies 5 (1944) 159-183. *8821*

**Simón J.** S. J. — A Dios por la ciencia. Estudios científico-apologéticos. — Barcelona, « Lumen ». 1942. 288 pp. *8822*

**Wolf, de, J.** S. J. — La justification de la Foi chez saint Thomas d'Aquin et le Père Rousselot (Museum Lessianum, Sect. Théol. 42). — Bruxelles, L'Edition Universelle. 1946. 127 pp. *8823*

**Yelle G. - Fournier R.** — Apologetica. — Montréal, Grand Séminaire. 1945. 351 pp. *8824*

**Gillon L. B.** O. P. — [*Gottessehnsucht.*] — Primacía del apetito universal de Dios según Santo Tomás. — CiencTom 63 (1942) 329-341. *8825*

**Becqué M.** C. Sc. R. — Le fait intérieur dans l'apologétique du cardinal Dechamps. — EphThLov 21 (1944-45) 97-166. *8826*

**Meijer B.** O. Carm. — Nieuw licht over een oud beginsel : « Het natuurlijk verlangen kan niet ijdel zijn ». — Bijdragen 4 (1941) 255-298. *8827*

**Journet Ch.** — [*Kirche.*] L'Eglise du Verbe incarné. Essai de théologie spéculative. Vol. I : La hierarchie apostologique. — Paris, Desclée de Brouwer. 1941. XVIII-734 pp. *8828*

**Journet Ch.** — Définitions majeures de l'Eglise. — NovVet 19 (1944) 60-76. *8829*

**Journet Ch.** — L'âme créée de l'Eglise. — NovVet 21 (1946) 165-202. *8830*

[1] Fortsetzung vom Jahrgang 1944, 22*.

**Ott F.** O. F. M. — Der Kirchenbegriff bei den Scholastikern, besonders bei Richard von Mediavilla. — FranzStud 25 (1938) 331-353. *8831*

**Pena M.** O. P. — Relaciones entre el Papa y la Iglesia. Comentario a un texto de Juan de Santo Tomás. — CiencTom 69 (1945) 91-113. *8832*

**Pena M.** O. P. — Pertenecen los excomulgados a la Iglesia ? Nota a propósito de la Enciclica « Mystici Corporis Christi ». — RevEspTeol 5 (1945) 121-132. *8833*

**Przywara E.** S. J. — Theologie der Kirche (Ekklesiologie). — Schol 16 (1941) 321-334. *8834*

**Quervain, de, A.** — Kirche, Volk, Staat. Ethik II. — Zollikon-Zürich. Evang. Verlag. 1946. XII-404 SS. *8835*

**Sokolowski, v., P.** — Thomas von Aquin und die Zivilisation der Kirche. — Studien Tillägnade Efraim Liljequist 1 (1930) 251-292. *8836*

**Vellico A. M.** O. F. M. — De Ecclesia Christi. Tractatus apologetico-dogmaticus. — Romae, Via della Palonibella 24-25. 1940. XXXII-681 pp. *8837*

**Carro V. D.** O. P. — [*Natur und Übernatur.*] — La distinción del orden natural y sobrenatural, según S. Tomás, y su trascendencia en la Teología y en el Derecho. — CiencTom 62 (1942) 274-306. *8838*

**Lubac, de, H.** S. J. — La rencontre de « superadditum » et « supernaturale » dans la théologie médiévale. — Revue du M.-A. latin 1 (1945) 27-34. *8839*

**Sauras E.** O. P. — Lo divino y lo natural en la Teología según Juan de Santo Tomás. — CiencTom 69 (1945) 21-47. *8840*

**Asín Palacios M.** — [*Offenbarung.*] — La tesis de la necesidad de la revelación, en el Islam y en la Escolástica. — Al-Andalus 3 (1935) 345-389. *8841*

**Burnier E.** — Révélation et jugement de valeur religieux. Essai critique d'epistémologie théologique. — Lausanne, Roth. 1942. 264 pp. Vgl. DivThom(Fr) 22 (1944) 355-361 (M. Gétaz O. P.). *8842*

**Garrigou-Lagrange R.** O. P. — De Revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita. Pars apologetica [4]. 2 vol. — Roma, Ferrari. 1945. 528 ; 559 pp. *8843*

**Häfele G. M.** O. P. — Offenbarung und Vernunft. — DivThom(Fr) 22 (1944) 110-121. Vgl. n. 7976. *8844*

**Siri G.** — La Rivelazione. — Roma, Studium. 1945. 251 pp. *8845*

**Donato da S. Giovannini in Peinceto** O. M. Cap. — [*Wissen und Glaube.*] — Scienza e fede nel concetto di S. Tommaso d'Aquino. — Forli, Riformatorio giudiziario. 1937. 12 pp. *8846*

**Häfele G. M.** O. P. — Wissenschaft und Glaube. — DivThom(Fr) 23 (1945) 108-120. *8847*

**Martis J.** — Utrum iuxta D. Thomam idem possit esse scitum et creditum ab eodem. — Nuoro, Tip. S. Giuseppe. 1942. 57 pp. *8848*

**Weindel Ph.** — Das Verhältnis von Glauben und Wissen in der Theologie Fr. Anton Staudenmaiers. Eine Auseinandersetzung katholischer Theologie mit Hegelschem Idealismus (Abhandlungen aus Ethik und Moral, Bd. 14). — Düsseldorf, Mosella-Verlag. 1940. 187 SS. *8849*

**Kafka G.** — Naturgesetz, Freiheit und *Wunder.* — Paderborn, Bonifacius-Druckerei. 1940. 123 SS. *8850*

## 2. Die « Loci theologici ».

**Lang A.** — Die *conclusio theologica* in der Problemstellung der Spätscholastik. — DivThom(Fr) 22 (1944) 257-290. *8851*

**Temino A.** — La conclusión teológica. — RevEspTeol 6 (1946) 277-293. *8852*

**Balthasar, von, H. U.** — [*Dialekt. Theologie.*] — Analogie und Dialektik. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths. — Div Thom(Fr) 22 (1944) 171-216. *8853*

**Balthasar, von, H. U.** — Analogie und Natur. Zur Klärung der theologischen Prinzipienlehre Karl Barths. — DivThom(Fr) 23 (1945) 3-56. *8854*

**Misani A.** — [*Dogma.*] — Pensieri e riflessioni sul dogma. — Milano, Ghirlanda. 1942. 239 pp. *8855*

**Gagnebet M. R.** O. P. — [*Problem der Theologie.*] — Le problème actuel de la théologie et la science Aristotélicienne d'après un ouvrage récent (A. Stolz O. S. B., Manuale theologiae dogmaticae I). — DivThom(Pi) 46 (1943) 237-370. *8856*

**Garrigou-Lagrange R.** O. P. — La notion pragmatiste de la vérité et ses conséquences en théologie. — Acta Pont. Acad. Rom. S. Thom. 9 (1944) 153-178. *8857*

**Maccaferri A.** O. P. - **Giraudo M.** O. P. — Bibliografia sul problema della Teologia (Quaderni Sacra Dottrina, N. 1). — Bologna, Studio Domenicano. 1942. 50 pp. *8858*

**Mitzka F.** S. J. — Symbolismus als theologische Methode. — ZKathTh 67 (1943) 22-35. *8859*

**Sauras E.** O. P. — Immanenica y pragmatismo de la Teología. — RevEspTeol 5 (1945) 375-404. *8860*

**Zapelena T.** S. J. — Problema theologicum. — Greg 24 (1943) 23-47 ; 287-326 ; 25 (1944) 38-73 ; 247-282. *8861*

**Bea A.** S. J. — [*Schrift Hl.*] — Deus auctor Sacrae Scripturae : Herkunft und Bedeutung der Formel. — Angel 20 (1943) 16-31. *8862*

**Beumer J.** S. J. — Das katholische Schriftprinzip in der theologischen Literatur der Scholastik bis zur Reformation. — Schol 16 (1941) 24-52. *8863*

**Colunga A.** O. P. — Dos palabras aun sobre los sentidos de la S. Escritura. — CiencTom 64 (1943) 327-346. *8864*

**Duncker P.** O. P. — De vera et genuina S. Scripturae interpretatione. — Angel 20 (1943) 53-62. *8865*

**Gribomont J.** O. S. B. — Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas. Notes sur le sens spirituel des Saintes Ecritures. — EphThLov 22 (1946) 70-89. *8866*

**Nacar E.** — Sobre la unicidad o multiplicîdad de sentido literal de las Sagradas Escritúras. — CiencTom 64 (1943) 193-210. *8867*

**Perrella G.** — Il pensiero di S. Agostino e S. Tómmaso circa il numero del senso letterale nella S. Scrittura. — Bibl 26 (1945) 277-302. *8868*

**Fabro C.** C. P. S. — [*Verkündigungstheologie.*] — Una nuova Teologia : La « Teologia della predicazione ». — DivThom(Pi) 45 (1942) 202-125. *8869*

**Schmaus M.** — Ein Wort zur Verkündigungstheologie. — ThGl 33 (1941) 312-322. *8870*

**Soiron Th.** O. F. M. — Das Wort Gottes. Zur Theologie der Predigt. — WissWeis 9 (1942) 23-40. *8871*

**Adam K.** — [*Wesen der Theologie.*] — Was ist katholische Theologie ? — WissWeis 10 (1943) 1-22. *8872*

**Alonso J. M.** C. M. F. — La Teología como ciencia. — RevEspTeol 4 (1944) 611-634 ; 5 (1945) 3-38 ; 433-450. *8873*

**Beumer J.** S. J. — Die Theologie als intellectus fidei. Dargestellt an Hand des Wilhelm von Auxerre und Petrus von Tarantasia. — Schol 17 (1942) 32-49. *8874*

**Beumer J.** S. J. — Zwischen Patristik und Scholastik. Gedanken zum Wesen der Theologie an Hand des Liber de fide ad Petrum des hl. Fulgentius von Ruspe. — Greg 23 (1942) 326-347. *8875*

**Cordovani M.** O. P. — Mentalità teologica. — Bologna, Studio Domenicano. 1942. 50 pp. *8876*

**Dibelius M.** — Wozu Theologie ? Von Arbeit und Aufgabe theol. Wissenschaft. — Leipzig, Klotz. 1941. 79 pp. *8877*

**Fenton J. C.** — The Concept of Sacred Theology. — Milwaukee, Bruce. 1941. xi-276 pp. *8878*

**Friederichs J.** — Die Theologie als spekulative und praktische Wissenschaft nach Bonaventura und Thomas von Aquin (Diss.). — Bonn, Ludwig. 1940. 64 SS. *8879*

**Gervais J.** O. M. I. — Science théologique et don de science. Comment ils discernent les vérités de foi. — RevUnivOtt 11 (1941) 213*-234*. *8880*

**Horvath A. M.** O. P. — Das Subjekt der Wissenschaft. — DivThom(Fr) 24 (1946) 29-46. *8881*

**Horvath A. M.** O. P. — Das Subjekt der Summa Theologica. — DivThom(Fr) 24 (1946) 288-313. *8882*

**Horvath A. M.** O. P. — Eigenart der theologischen Wissenschaft. — DivThom(Fr) 24 (1946) 349-392. *8883*

**Horvath A. M.** O. P. — Die einzelnen Arten der Theologie in ihrem Verhältnis zum Gottesbegriff. — DivThom(Fr) 19 (1941) 36-48. *8884*

**Koster D. M.** O. P. — Theologie, Theologien und Glaubenssinn. — ThGl 35 (1943) 82-90. *8885*

**Leclercq J.** — Un témoignage du XIII[e] siècle sur la nature de la théologie. — ArchHDoctr 13 (1940-42) 301-322. *8886*

**Marcotte E.** — Les étapes du labeur théologique d'après Melchior Cano. — RevUnivOtt 15 (1945) 189*-220*. *8887*

**Thieme K.** — Fides quaerens intellectum. — DivThom(Fr) 22 (1944) 452-459. *8888*

**Vellico A.-M.** O. F. M. — De charactere scientifico theologiae apud Doctorem Subtilem. — Anton 16 (1941) 3-30. *8889*

*(Fortsetzung folgt.)*

# Thomistische Literaturschau[1]

## II. Theologie

*Fortsetzung*

### B. Dogmatik

#### 1. Allgemeine Darstellungen ; Sammelwerke

**Barth K.** — Die kirchliche Dogmatik : II. Bd. in 2 Halbbänden : Die Lehre von Gott. III. Bd. : Die Lehre von der Schöpfung. 1. Teil. — Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag. 1940-45. 787 ; x-898 ; 488 SS. *8890*

**Brunner E.** — Die christliche Lehre von Gott. Dogmatik I. — Zürich, Zwingli-Verlag. 1946. xi-391 SS. *8891*

**Fanfani L.** O. P. — Teologia per tutti secondo la dottrina di S. Tommaso. 4 vol. — Roma, S. A. L. E. R. 1944-46. *8892*

**Ferland A.** P. S. S. — Commentarius in Summam D. Thomae. De Deo uno et trino. — Montréal, Grand Séminaire. 1943. xix-451 pp. *8893*

**Giacon C.** S. J. — Il pensiero cristiano con particolare riguardo alla Scolastica medievale. — Milano, Vita e Pensiero. 1943. 265 pp. *8894*

**Lercher L.** S. J. — Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum Scholarum. Editio tertia. Vol. II. De Deo uno et trino. De Deo creante et elevante. — Oeniponte-Lipsiae, Rauch. 1940. vi-482 pp. *8895*

**Parente-Piolanti-Garofato.** — Dizionario di Teologia dommatica. — Roma, « Studium ». 1945. xxi-284 pp. *8896*

**Scheeben M. J.** — Gesammelte Schriften. Bd. II : Die Mysterien des Christentums. Herausg. *J. Höfer.* — Freiburg i. Br., Herder. 1941. 778 SS. *8897*

**Scheeben M. J.** — Gesammelte Schriften. Bd. IV : Handbuch der Katholischen Dogmatik. Zweites Buch : Gotteslehre oder die Theologie im engeren Sinne. Herausg. *M. Schmaus.* — Freiburg i. Br., Herder. 1943. xx-479 SS. *8898*

**Schmaus M.** — Katholische Dogmatik. Bd. I : Einleitung. Gott der Eine und der Dreieinige. 2. Aufl. — Bd. III : Die Kirche und das göttliche Leben. — München, Hueber. 1940. xvi-372 ; xi-444 SS. *8899*

**Thils G.** — Théologie et réalités terrestres. Vol. I : Préludes. — Paris-Bruges, Desclée De Brouwer. 1946. 198 pp. *8900*

[1] Fortsetzung vom 1. Heft.

## 2. Die Lehre von Gott dem Dreieinigen [1]

**Bouché B.** — La doctrine du « Filioque » d'après saint Anselme de Cantorbery. Son influence sur saint Albert le Grand et sur saint Thomas d'Aquin. Excerpta ex dissertatione ad lauream. — Romae, Pont. Univ. Gregoriana. 1938. III-103 pp. *8901*

**Boyer C.** S. J. — L'image de la Trinité. Synthèse de la pensée augustinienne. — Greg 27 (1946) 173-199 ; 333-352. *8902*

**Chambat L.** O. S. B. — Les missions des personnes de la Sainte Trinité d'après S. Thomas d'Aquin. — Abbaye de S. Wandrille, Fontanelle. 1943. 205 pp. *8903*

**Erdin F.** — Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluß der trinitarischen Auseinandersetzungen (Freib. theol. Studien 52). — Freiburg i. Br., Herder. 1939. XX-100 SS. *8904*

**Escudero J.** S. J. — En favor de una subsistencia absoluta in divinis (Cartas inéditas del P. Juan de Mariana y del P. Juan B. González). — Miscelánea Comillas (1943) 73-82. *8905*

**Garrigou-Lagrange R.** O. P. — De Deo Trino et Creatore. Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae (I qq. 27-119). — Roma, Angelicum. 1944. *8906*

**Kelly B.** C. S. Sp. — The Seven Gifts of the Holy Ghost. — London, Sheed and Ward. 1941. 134 pp. *8907*

**Manya J. B.** — Metafisíca de la relación « In Divinis ». — RevEspTeol 5 (1945) 249-284. *8908*

**Różycki I.** — Doctrina Petri Abaelardi de Trinitate. Vol. I : De cognoscibilitate Dei. Vol. II : De Mysterio SS. Trinitatis (Studia Gnesnensia, 17 a-b). — Poznań, Ksiegarnia św. Wojciecha. 1938-1939. 96 und 206 pp. *8909*

**Sauras E.** O. P. — La infecundidad del Verbo y del Espíritu Santo. — RevEspTeol 4 (1944) 59-92. *8910*

**Smulders P.** S. J. — La doctrine trinitaire de saint Hilaire de Poitiers. — Roma, Univ. Gregoriana. 1944. 300 pp. *8911*

**Vatter R.** — Das Verhältnis von Trinität und Vernunft nach Joh. E. von Kuhn mit Berücksichtigung der Lehre M. J. Scheebens. — Speyer, Pilgerdruckerei. 1940. 157 SS. *8912*

## 3. Die Lehre von der Schöpfung [2]

**Blic J. de,** S. J. — Platonisme et Christianisme dans la Conception augustinienne du Dieu Créateur. — RechScRel 30 (1940) 172-198. *8913*

[1] Die Lehre von Gott dem Einen wurde im Abschnitt « Theodizee » berücksichtigt.

[2] Über die göttliche Mitwirkung, Weltregierung, Vorsehung vgl. oben « Theodizee ».

**Bonnefoy I.-F.** O. F. M. — De synthesi operum Dei ad extra ad mentem S. Bonaventurae. — Anton 18 (1943) 17-28. *8914*

**Boyer C.** S. J. — Tractatus de Deo creante et elevante [3]. — Romae, Univ. Gregoriana. 1940. 542 pp. *8915*

**Donnelly P. J.** S. J. — S. Thomas and the ultimate Purpose of Creation. — Theol. Studies 2 (1941) 53-83. *8916*

**Parente P.** — La Relatio quaedam a cui S. Tommaso riduce la creazione. — Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae 9 (1944) 225-241. *8917*

**Prezioso A.** O. F. M. — De Aristotelis creatianismo secundum S. Bonaventuram et secundum S. Thomam. — Roma, Offic. libri cath. 1942. 112 pp. *8918*

**Parente P.** — Collectio Theologica Romana. Vol. IV: De Creatione universali. De Angelorum Hominisque Elevatione et Lapsu. Vol. V: Anthropologia supernaturalis. De Gratia et virtutibus. — Taurini-Romae, Marietti. 1943. *8919*

**Ricchetti D.** — La creazione passiva nella scuola tomistica. — Roma, Tip. Poliglotta Vaticana. 1942. xxiv-375 pp. *8920*

**Van Hove A.** — Tractatus de Deo Creante et Elevante. — Mechliniae, Dessain. 1944. viii-368 pp. *8921*

**Blic J. de,** S. J. — [*Engel.*] — Saint Thomas et intellectualisme moral à propos de la peccabilité de l'ange. — Mélanges de science religieuse (1944) 241-280. *8922*

**Friethoff C.** O. P. — Engelen en duivelen. — Hilversum, Brand. 1940. 109 S. *8923*

**Gillon L. B.** O. P. — De appetitu boni in angelo lapso. — Angel 23 (1946) 43-52. *8924*

**Badurina Th.** T. O. R. — [*Erbsünde.*] — Doctrina S. Methodii de Olympo de peccato originali et de eius effectibus. — Romae, Univ. Gregoriana. 1941. 76 pp. *8925*

**Boyer C.** S. J. — Il dibattito sulla concupiscenza nel Concilio di Trento. — Greg 26 (1945) 65-84. *8926*

**Emmen A.** O. F. M. — De origine controversiae circa peccatum originale in schola dominicana saec. XIII. — DivThom(Pi) 46 (1943) 385-400. *8927*

**Lottin O.** — Les théories du péché originel au XII$^e$ siècle. — RechThéolAM 12 (1940) 78-103. *8928*

**Lottin O.** O. S. B. — Le traité du péché originel chez les premiers maîtres Franciscains de Paris. — EphThLov 18 (1941) 26-64. *8929*

**Lottin O.** O. S. B. — Baptème et péché originel de saint Anselme à saint Thomas d'Aquin. — EphThLov 19 (1942) 225-245. *8930*

**Marcellus de Gaggio Montano** O. F. M. Cap. — Dottrina Bonaventuriana sul peccato originale. — Bologna, Tip. S. Giuseppe. 1943. xiv-223 pp. *8931*

**Obre R.** — San Augustín y el problema de la concupiscencia en su marco histórico. — RevEspTeol 1 (1941) 313-337. *8932*

**Pincherle A.** — La formazione della dottrina agostiniana del peccato originale. — Cagliari, R. Università. 1939. 36 pp. *8933*

**Rahner K.** S. J. — Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz. — ZKathTh 65 (1941) 61-80. *8934*

**Egenter R.** — [*Gottebenbildlichkeit.*] — Von der Freiheit der Kinder Gottes. — Freiburg i. Br., Herder. 1941. 356 SS. *8935*

**Emidio da Ascoli.** — Il divino nell'uomo. — Brescia, Morcelliana. 1940. 428 pp. *8936*

**Hoffmann A. M.** O. P. — Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin. — DivThom(Fr) 19 (1941) 3-35. *8937*

**Kuhaupt H.** — Die Formalursache der Gotteskindschaft. — Münster, Regensberg. 1940. 130 SS. *8938*

**Mayer A.** O. S. B. — Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien (Studia Anselmiana 15). — Roma, Herder. 1942. VIII-99 pp. *8939*

**Stakemeier E.** — Thomas von Aquin und das christliche Menschenbild. — Akadem. Bonifazius-Korresp. 53 (1938) 68-83. *8940*

**Franić F.** — [*Urgerechtigkeit.*] — De iustitia originali et de peccato originali secundum J. Duns Scotum. — Spalati, Leonova Tiskara. 1941. VIII-94 pp. *8941*

**Fries A.** C. Ss. R. — Urgerechtigkeit, Fall und Erbsünde nach Präpositin von Cremona und Wilhelm von Auxerre (Freiburger Theologische Studien, 57). — Freiburg i. Br., Herder. 1940. XII-112. *8942*

**Kaup J.** O. F. M. — Zum Begriff der « iustitia originalis » in der älteren Franziskanerschule. — FranzStud 29 (1942) 44-55. *8943*

**La Valle A.** O. E. S. A. — La giustizia di Adamo e il peccato originale secondo Egidio Romano. — Palermo, Tip. Pontificia. 1939. 96 pp. *8944*

**Vollert C.** S. J. — Hervaeus Natalis and the Problem of Original justice. — Theol. Studies (1942) 231-251. *8945*

## 4. Die Lehre von der Erlösung

### a) Die Lehre von Christus

**Garrigou-Lagrange R.** O. P. — [*Allgemeines.*] — De Christo Salvatore. Commentarius in III Partem Summae theologicae S. Thomae. — Roma, Angelicum. 1946. *8946*

**Iglesia E.** — El salvador de los hombres. T. III. — Mexico, Buena Prensa. 1941. 334 pp. *8947*

**Morel V.** O. F. M. — De ontwikkeling van de christelijke overlevering. — Bruges, « De Kinkhoren ». 1946. 214 pp. *8948*

**Pérez J. de,** — La cristología en los Símbolos Toledanos IV, VI y XI. — Romae, Universitas Gregoriana. 1939. 139 pp. *8949*

**Renner K.** — Die Christologie des Petrus von Tarantasia, nach seinem Sentenzenkommentar (Diss.-Teildruck). — Bonn, Köller. 1941. 60 SS. *8950*

**Zammit T.** O. P. — La redenzione nel pensiero di S. Tommaso. — Scientia (Malta) 4 (1938) 31-42. *8951*

**Costantino da Mazzarino** O. F. M. Cap. — [*Hypostat. Vereinigung.*] — La dottrina di Teodoreto da Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Christo. — Roma, Pustet. 1941. 183 pp. *8952*

**Gilbert M.** O. M. I. — La structure ontologique du Christ selon saint Thomas. — RevUnivOtt 11 (1941) 34*-46* ; 85*-110*. *8953*

**Günster J.** — Die Christologie des Gerhoh von Reichersberg. Eine dogmengeschichtliche Studie zu seiner Auffassung von der hypostatischen Union. — Köln, Lahn-Verlag. 1940. 114 SS. *8954*

**Landgraf A.** — Die spekulativ-theologische Erörterung der hypostatischen Vereinigung im 12. Jahrhundert. — ZKathTh 65 (1941) 183-216. *8955*

**Landgraf A.** — Das Axiom « Verbum assumpsit carnem mediante anima » in der Frühscholastik. — Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae 9 (1944) 127-152. *8956*

**Richard M.** — L'introduction du mot « Hypostase » dans la théologie de l'Incarnation. — Mélanges de Science Religieuse 2 (1945) 5-32 ; 243-270. *8957*

**Faccenda A.** O. S. G. — [*Königtum Christi.*] — Esistenza e natura della regalità di Cristo. — Asti, Tip. S. Giuseppe. 1939. XXI-234 pp. *8958*

**Dubarle A. M.** O. P. — [*Menschheit Christi.*] — La connaissance humaine du Christ d'après saint Augustin. — EphThLov 18 (1941) 5-25. *8959*

**Manelis Fr.** — De regia Christi potestate ad mentem s. Roberti Bellarmini. — Vilkaviškis (Litauen), « Olimpija ». XVI-121 pp. *8960*

**Garcias Palou S.** — Cuestiones de Psicología y Fisiología humanas en Cristo, tratadas en los escritos teológicos del beato Ramón Llull. — RevEsp Teol 3 (1943) 249-307. *8961*

**Gier, de, G.** M. S. C. — La science du Christ d'après saint Thomas d'Aquin. L'évolution de sa doctrine. — Tilburg, Bergmans. 1941. 152 pp. *8962*

**Manya J. B.** — La psicología de la inteligencia de Cristo y sus derivaciones en la vida afectiva del Redentor. — RevEspTeol 3 (1943) 3-30. *8963*

**Navarro Garcia L.** S. J. — La existencia creada de la humanidad de Cristo según Santo Tomás. — Estudios de la Academia lit. del Plata 56 (1937) 381-398. *8964*

**Pierres J.** — Formula S. Joannis Damasceni « Humanitas Domini fuit instrumentum Divinitatis », a S. Maximo Confessore enucleata. — Romae, Univ. Gregoriana. 1940. 106 pp. *8965*

**Seiler L.** O. F. M. — L'activité humaine du Christ selon Duns Scot. — Paris, Editions franciscaines. 1944. *8966*

**Tschipke T.** O. P. — Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit, unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin (Freiburger Theol. Stud. 55). — Freiburg i. Br., Herder. 1940. XV-198 SS. *8967*

**Van Meegeren F. D.** O. E. S. A. — De Causalitate instrumentali Humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam Expositio exegetica. — Venlo, « N. V. Nieuwe Venlosche Courant. » 1939. 190 pp. *8968*

**Bonnefoy J. F.** O. F. M. — [*Motiv der Menschwerdung.*] — Raison de l'Incarnation et primauté du Christ. Réflexions sur une controverse. — DivThom(Pi) 46 (1943) 103-120. *8969*

**Bissen J. M.** O. F. M. — La tradition sur la prédestination absolue de Jésus-Christ du VII[e] au XIII[e] siècle. — France Franciscaine 22 (1939) 9-34. *8970*

**Cosmas G.** — De « oeconomia » incarnationis secundum S. Sophronium Hierosolymitanum (Urbaniana 1). — Romae. 1940. xxvii-154 pp. *8971*

**Garay E. L.** — La finalidad de la Encarnación según el Beato Raimundo Lulio. — RevEspTeol 2 (1942) 201-227. *8972*

**Héris P.** — Le motif de l'Incarnation. — BullSocFrançaise d'EtudesMariales 4 (1938). 15-38. *8973*

**Longpré E.** O. F. M. — Robert Grossetête et le B. Duns Scot. Le motif de l'incarnation. — Paris, Editions franciscaines. 1938. 16 pp. *8974*

**Beumer J.** S. J. — Zur theologischen Frage nach der *Vaterschaft Christi.* — ZAszMyst 17 (1942) 32-44. *8975*

**Blazquez J.** — [*Corpus Christi mysticum.*] — Teólogos españoles del siglo XVI : D. Francisco de Mendoza (1508-1566). Su doctrina acerca del Cuerpo místico. — RevEspTeol 4 (1944) 257-313. *8976*

**Elorduy E.** S. J. — El Cuerpo Místico, en Suarez. — RevEspTeol 3 (1943) 347-397 ; 443-474. *8977*

**Gutiérrez D.** O. S. A. — La doctrina del Cuerpo Místico de Cristo, en Fr. Luis de León O. S. A. — RevEspTeol 2 (1942) 727-753. *8978*

**Hoffmann A.** O. P. — « Christus et Ecclesia est una persona mystica ». — Angel 19 (1942) 213-219. *8979*

**Holböck F.** — Der eucharistische und der mystische Leib Christi in ihren Beziehungen zueinander nach der Lehre der Frühscholastik. — Rom, Officium Libri Catholici. 1941. xvi-248 SS. *8980*

**Holzer O.** O. F. M. — « Christus in uns ». Ein kritisches Wort zur neueren Corpus-Christi-mysticum-Literatur. — WissWeis 8 (1941) 24-35 ; 64-70 ; 93-105 ; 131-136. *8981*

**Landgraf A.** — Die Lehre vom geheimnisvollen Leib Christi in den frühen Paulinenkommentaren und in der Frühscholastik. — DivThom(Fr) 46 (1946) 217-248 ; 393-428 ff. *8982*

**Loosen J.** S. J. — Unsere Verbindung mit Christus. Eine Prüfung ihrer scholastischen Begrifflichkeit bei Thomas und Scotus. — Schol 16 (1941) 53-78 ; 193-213. *8983*

**Lubac, de, H.** S. J. — Corpus mysticum. Etude sur l'origine et les premiers sens de l'expression. — RechScRel 29 (1939) 257-302 ; 429-480 ; 30 (1940) 40-80 ; 191-226. *8984*

**Marcos L.** — La doctrina del Cuerpo Mistico en el Beato Juan de Avila. — RevEspTeol 3 (1943) 309-345. *8985*

**Mersch E.** S. J. — Théologie du Corps mystique. 2 vol. — Bruxelles, Edition Universelle. 1944. xvii-387 ; 402 pp. *8986*

**Ott F.** O. F. M. — Die Lehre von der Kirche oder vom mystischen Leib Christi bei Richard von Mediavilla. — FranzStud 26 (1939) 38-64, 142-166 ; 297-312. *8987*

**Sauras E.** O. P. — El constitutivo del Cuerpo Místico de Jesucristo. — CiencTom 66 (1944) 233-254 ; 68 (1945) 297-322. *8988*

**Tromp S.** S. J. — De biformi conceptu cum Christi mystici tum Corporis Christi mystici in controversia S. R. Bellarmini. — Greg 23 (1942) 279-290. *8989*

**b) Die Lehre von der Gottesmutter**

**Alastruey Sanchez G.** — [*Allgemeine Darstellungen.*] — Mariologia sive tractatus de Beatissima Virgine Matre Dei. 2 Vol. — Vallisoleti, « Questa ». 1934-41. *8990*

**Alameda S.** O. S. B. — La mariología y las fuentes de la Revelación. — Estudios Marianos 1 (1942) 3-100. *8991*

**Balić C.** O. F. M. — De regula fundamentali theologiae marianae scotisticae. — Collectanea Franciscana Slavica 2 (1940) 3-38. *8992*

**Bittremieux G.** — Il movimento Mariologico dal 1939 al 1942. — Marianum 5 (1943) 11-57. *8993*

**Bover J. M.** S. J. — Metedología de investigación en la Mariología. — RevEspTeol 3 (1943) 31-58. *9894*

**Castelplanio, da, L.** O. F. M. — Maria nel Consiglio dell'Eterno. — Milano, « Vita e Pensiero ». 1942. xxviii-620 pp. *8995*

**Chiettini E.** O. F. M. — Mariologia S. Bonaventurae (Bibliotheca Mariana Medii Aevi. Textus et Disquisitiones. Fasc. III). — Sibenici, Typ. « Kačić », et Romae, Officium Libri Catholici. 1941. xxvi-214 pp. *8996*

**Garcia Garcés N.** C. M. F. — Orientaciones Mariológicas o los estudios marianos en nuestras dias. — Estudios Marianos 1 (1942) 355-387. *8997*

**Gomà y Tomas I.** — Maria Santisima. 2 vol. — Barcelona, Casulleras. 1942. 460 ; 520 pp. *8998*

**Plessis A.** S. M. M. — Manuale Mariologiae dogmaticae. — Pontchâteau, Librairie Mariale. 1942. 310 pp. *8999*

**Roschini G.** O. S. M. — Mariologia. T. I : Introductio in Mariologiam. T. II : Summa Mariologiae pars prima : De B. M. Virgine considerata in sua missione. T. III : Summa Mariologiae pars secunda ; De B. M. Virgine considerata in seipsa. — Mediolani, « Ancora ». 1941-1942. viii-524-622-480 pp. *9000*

**Graber R.** — Maria im Gottgeheimnis der Schöpfung. Ein Beitrag zum metaphysischen Wesen des Christentums. — Regensburg, Pustet. 1941. 122 SS. *9001*

**Archangelus a Roc** O. F. M. Cap. — [*Assumptio corp.*] — Adnotationes circa petitiones de B. V. Mariae Assumptione corporea in caelum dogmatice definienda. — CollFranc 14 (1944) 260-311. *9002*

**Balić C.** O. F. M. — De definibilitate assumptionis B. Virginis Mariae in caelum. — Anton 21 (1946) 3-67. *9003*

**Facultas Theol. Friburg. Helv.** — Petitio pro B. M. V. Assumptione dogmatice definienda. — DivThom(Fr) 24 (1946) 345-348. *9004*

**Faller O.** S. J. — De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae V. — Roma, Univ. Gregoriana. 1946. xii-135 pp. *9005*

**Garrigou-Lagrange R.** O. P. — De definibilitate assumptionis B. Mariae Virginis. — Angel 22 (1945) 66-72. *9006*

**Hentrich G.** S. J. - **De Moos R. G.** S. J. — Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae. 2 vol. — Romae, Typis Polyglottis Vaticanis. 1942. XLIII-1061 ; XV-1110. *9007*

**Jugie M.** A. A. — La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude historico-doctrinale. — Città del Vaticano. 1944. VIII-747 pp. *9008*

**Müller F. S.** S. J. — Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda. — Greg 27 (1946) 110-135. *9009*

**Renaudin P.** O. S. B. — La définition dogmatique de l'Assomption de la T. S. Vierge. — Marianum 5 (1943) 186-204. *9010*

**Ravagnan B.** — [*Gnadenfülle.*] — De Mariae plenitudine gratiae. — Marianum 3 (1941) 102-123. *9011*

**Ravagnan B.** — De augmento gratiae initialis in B. M. Virgine. — Marianum 3 (1941) 269-285. *9012*

**Ravagnan B.** — De augmento gratiae B. Virginis in Christi passione. — Marianum 4 (1942) 42-56. *9013*

**Garrigou-Lagrange R.** O. P. — [*Hl. Joseph.*] — De paternitate Sancti Joseph. — Angel 22 (1945) 105-115. *9014*

**Llamera B.** O. P. — Pertenece San José al orden hipostático ? — CiencTom 71 (1946) 251-281. *9015*

**Luis A.** C. Ss. R. — [*Maria und Myst. Leib Christi.*] — María y el Cuerpo Místico. — RevEspTeol 3 (1943) 3-62. *9016*

**Luis A.** C. Ss. R. — [*Königtum Mariens.*] — La Realeza de Maria. — Madrid, Editorial El Perpetuo Socorro. 1942. 144 pp. *9017*

**Luis A.** C. Ss. R. — Prerogativas que implica la realeza de Maria. — Estudios Marianos 1 (1942) 169-225. *9018*

**Roschini G. M.** O. S. M. — Per la regalità di Maria. Origine, sviluppo e mete del movimento. — Marianum 4 (1942) 225-240. *9019*

**Assiduus Romanus.** — Animadversiones in Articulum « De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae » (Marianum) — Angel 18 (1943) 196-204. *9020*

**Assiduus Romanus.** — [*Maria und Menschwerdung Christi.*] — Ancora intorno alla ragione primaria dell'esistenza di Cristo. — Angel 19 (1942) 96-103. *9021*

**Berti C.** O. S. M. — Animadversiones in articulum « De ratione primaria existentiae Christi et Deiparae » PP. Mag. Rocca et Roschini O. S. M. — Marianum 3 (1941) 124-150. *9022*

**Bittremieux J.** — Utrum B. Virgo dici possit causa efficiens instrumentalis unionis hypostaticae. — EphThLov 21 (1944-45) 167-180. *9023*

**Buron Allvarez C.** O. E. S. A. — [*Maria und Prädestination.*] — Causalidad de Maria en nuestra predestinación según el P. Bartolomé de los Rios O. E. S. A. — Estudios Marianos 1 (1942) 287-324. *9024*

**Bover J. M.** S. J. — [*Miterlöserin.*] — Deiparae Virginis consensus corremptionis ac mediationis fundamentum. — Madrid, Consejo Sup. de Invest. Cient. 1942. 358 pp. *9025*

**Bover J. M.** S. J. — El hecho de la Corredención o la Corredención Mariana generalmente considerada. — RevEspTeol 1 (1941) 681-729. *9026*

**Bover J. M.** S. J. — Orden en que han de concebirse maternidad, corredención y officio di dispensar las gracias. — Estudios Marianos 1 (1942) 103-165. *9027*

**Bover J. M.** S. J. — Los grandes problemas de la corredención mariana. — EstEccl 16 (1942) 185-219. *9028*

**Capanaga V.** O. S. A. R. — La corredención de Maria a la luz de la filosofia cristiana. — Marianum 4 (1942) 269-279 ; 183-198. *9029*

**Carol J. B.** — Doctrina de B. V. Co-Redemptione ab ortu usque ad prolapsum aetatis Scholasticorum. — MiscFranc 41 (1941) 248-266. *9030*

**Cuervo M.** O. P. — Sobre el mérito corredentivo de Maria. — Estudios Marianos 1 (1942) 327-352. *9031*

**Gagnebet F. M. R.** O. P. — Quaestiones Mariales. — Angel 22 (1945) 164-171. *9032*

**Garcia Garces M.** — Mater corredemptrix seu de possibili illatione a spirituali maternitate B. Mariae Virginis ad formalem eius corredemptionem. — Taurini, Marietti. 1940. XXI-294 pp. *9033*

**Lennerz H.** S. J. — De redemptione et cooperatione in opere redemptionis. — Greg 22 (1941) 301-324. *9034*

**Manya J. B.** — Un aspecto de la Corredención Mariana. — RevEspTeol 3 (1943) 115-131. *9035*

**Roschini G. M.** O. S. M. — La Corredenzione. La risposta del P. Bover S. J. al P. Lennerz S. J. sulla Corredenzione. — Marianum 3 (1941) 169-186. *9036*

**Sträter P.** S. J. — Sententia de immediata cooperatione B. Mariae V. ad redemptionem cum aliis doctrinis Marianis comparatur. — Greg 25 (1944) 9-37. *9037*

**Bover J. M.** S. J. — [*Mittlerin der Gnade.*] — De universali B. Mariae V. Mediatione. — Marianum 3 (1941) 201-237. *9038*

**Capanaga V.** O. S. A. R. — La mediación de la Virgen Maria según Santo Tomas de Villanueva. — Estudios Marianos 1 (1942) 229-283. *9039*

**Ceslaus ab Haczów** O. M. Cap. — Mediatio B. Virginis Mariae iuxta doctrinam S. Bernardini Senensis. — Collect. Franc. Slavica 2 (1940) 103-124. *9040*

**Cucchi F.** O. F. M. C. — La mediazione universale della Santissima Vergine negli scritti di Bernardino de Bustis (Diss. Freiburg). — Milano, Ancora. 1942. 289 pp. *9041*

**Cuervo M.** O. P. — La grazia de la Mediadora y su cooperación en el misterio de nuestra Redención. — Vida Sobr 38 (1940) 89-102. *9042*

**Diego S.** S. J. — La Mediación de María en Diego de Campos (1218). — Miscelánea Comillas (1943) 45-69. *9043*

**Di Fonzo L.** O. F. M. Conv. — La Mediazione universale di Maria in un trattato mariologico del P. Angelo Volpe O. F. M. Conv., Grande Teologo Scotista del Seicento. — MiscFranc 41 (1941) 175-226. *9044*

**Théorêt E.** — La Médiation Mariale dans l'Ecole Française. — Paris, Vrin. 1940 171 pp. *9045*

**Urdanoz Th.** O. P. — La mediación de la Santissima Virgen en la distribución de la gracias. — Vida Sobr 39 (1941) 81-89. *9046*

**Wasilkowski A.** O. F. M. — Universalis mediatio B. Mariae Virginis iuxta doctrinam P. Antonii Wegczynowicz O. F. M. — Collect. Franc. Slavica 2 (1940) 125-154. *9047*

**Bover J. M.** S. J. — [*Mutterschaft.*] — La gracia de la Madre de Dios. — RevEspTeol 5 (1945) 65-86. *9048*

**Harapin Th.** O. F. M. — De divina Maternitate B. Mariae Virginis. — Collect. Franc. Slavica 2 (1940) 39-86. *9049*

**Riera A.** O. P. — La divina maternidad de Maria en sus relaciones con el fin de la Encarnación. — CiencTom 68 (1945) 135-202. *9050*

**Yurre, de, G. R.** — Suárez y la trascendencia de la Maternidad divina. — RevEspTeol 1 (1941) 873-917. *9051*

**Jugie M.** A. A. — [*Tod Mariens.*] — La mort de la Sainte Vierge et la spéculation théologique. — Marianum 4 (1942) 241-247 ; 5 (1943) 115-130. *9052*

**Balić C.** O. F. M. — [*Unbefleckte Empfängnis.*] — De debito peccati originalis in B. Virgine Maria. Investigationes de doctrina quam tenuit Ioannes Duns Scotus. — Anton 16 (1941) 205-252, 317-372. *9053*

**Emmen A. M.** O. F. M. — Immaculata Deiparae Conceptio secundum Guillelmum de Nottingham. — Marianum 5 (1943) 220-244. *9054*

**Eupizi S.** — Il pensiero di S. Tommaso d'Aquino riguardo al dogma della Immacolata Concezione. — Roma, « Angelicum ». 1941. 167 pp. *9055*

**Lennerz H.** S. J. — Duae quaestiones de Bulla « Ineffabilis Deus ». — Greg 24 (1943) 347-368. *9056*

**Mancini V.** — Il primo defensore dell'Immacolata Concezione di Maria è stato un Mercedario : S. Pietro Pascasio. — Napoli, Raimondi. 1939. 60 pp. *9057*

**Mildner F.** O. S. M. — The Immaculate Conception in the Writings of Nicholas of St. Albans. — Marianum 2 (1940) 173-193. *9058*

**Mildner F. M.** O. S. M. — The Oxford Theologians of the thirteenth century an the Immaculate Conception. — Marianum 2 (1940) 284-306. *9059*

**Piana C.** O. F. M. — La controversia della concezione della Vergine nella Chiesa Bolognese prima di G. Duns Scoto. — Studi franc. 38 (1941) 3-36. *9060*

**Sagués P.** O. F. M. — Doctrina de Immaculata B. V. Mariae Conceptione apud P. Ludovicum de Carvajal O. F. M. († 1552). — Anton 18 (1943) 141-162. *9061*

**Sola, de, F.** S. J. — La Immaculada Concepción. — Barcelona, « Lumen ». 1941. 204 pp. *9062*

**Spedalieri F.** S. J. — Anselmus per Eadmerum. — Marianum 5 (1943) 205-219. *9063*

*(Fortsetzung folgt.)*

# Thomistische Literaturschau

## II. Theologie

*(Fortsetzung)*

### B. Dogmatik

#### 5. Die Lehre von der Gnade [1]

**Auer J.** — [*Allgemeines.*] — Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik. Mit besonderer Berücksichtigung des Kardinals Matteo d'Acquasparta. I. Teil: Das Wesen der Gnade. — Freiburg i. Br., Herder. 1942. 378 SS. *9064*

**Sciasco F.** — Fulgenzio di Ruspe e i massimi problemi della grazia. — Roma, Univ. Gregoriana. 1941. 230 pp. *9065*

**Casutt L.** O. M. Cap. — [*Einwohnung der Hlst. Dreifaltigkeit.*] — Die Einwohnung der allerheiligsten Dreifaltigkeit. Neue Einsichten in dieses Geheimnis. — SchweizKZeitung 111 (1943) 277-278; 288-290; 308-310; 318-321; 347-350; 357-358; 365-367; 373-376; 427-429; 439-442; 451-454; 461-463. *9066*

**Baudry L.** — La présence divine chez saint Anselme. — ArchHDoctr 13 (1940-42) 223-238. *9067*

**Cuervo M.** O. P. — La inhabitación de las divinas Personas en toda alma en gracia según Juan de Santo Tomás. — CiencTom 69 (1945) 114-220. *9068*

**Galtier P.** S. J. — Le Saint Esprit en nous d'après les Pères Grecs. — Roma, Univ. Gregoriana. 1946. 290 pp. *9069*

**Krempel B.** C. P. — Gott in der begnadeten Seele. — SchweizKZeitung 111 (1943) 499-501; 511-513; 519-523; 532-534; 544-547. *9070*

**Zielinski T.** O. C. D. — Doctrina Salmanticensium de modo inhabitationis SS. Trinitatis in anima iusti. — DivThom(Pi) 45(1942) 373-394. *9071*

**Menéndez-Reigada I.** O. P. — [*Gaben des Heiligen Geistes.*] — Necesidad de los dones del Espíritu Santo. — Cienc Tom 60 (1941) 5-54. Vgl. n. 8096. *9072*

**Menéndez-Reigada I.** O. P. — Los dones y las gracias gratis dadas en los fenómenos místicos extraordinarios. — CiencTom 68 (1945) 90-154. *9073*

**Menéndez-Reigada I.** O. P. — Diferencias generales entre virtudes y dones. — CiencTom 71 (1946) 106-115. *9074*

[1] Über Mitwirkung mit der Gnade, Praemotio physica, vgl. « Theodizee ».

**Ferrero M.** O. P. — Los dones del Espíritu Santo. — Manila, Universidad de Santo Tomás. 1941. 124 pp. *9075*

**Ferrero M.** O. P. — Los Dones del Espíritu Santo. — RevEspTeol 3 (1943) 417-434. *9076*

**Ferrero M.** — Existencia de las dones y presencia de Dios en el alma justa. — RevEspTheol 5 (1945) 39-64. *9077*

**Gazzana A.** S. J. — Sulla necessità dei doni dello Spirito Santo per tutti gli atti soprannaturali del Giusto. — Greg 22 (1941) 215-230. *9078*

**Schorn A.** — Über die Gabe der Weisheit nach Bonaventura. — WissWeis 9 (1942) 41-54. *9079*

**Westhoff F.** — Die Lehre Gregors des Großen über die Gaben des Heiligen Geistes. — Hiltrup, Herz Jesu-Missionshaus. 1940. xxvi-149 SS. *9080*

**Beumer J.** S. J. — [*Geschaffene und ungeschaffene Gnade.*] — Das Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener Gnade. — WissWeis 10 (1943) 22-41. *9081*

**Alonso J. M.** C. M. F. — Relación de la causalidad entre gracia creada y increada en Santo Tomás de Aquino. — RevEspTeol 6 (1946) 3-60. *9082*

**Beltran de Heredia V.** O. P. — [*Gewißheit des Gnadenstandes.*] — Controversia de certitudine gratiae entre Domingo de Soto y Ambrosio Catarino. — CiencTom 61 (1941) 133-162. *9083*

**Olazaràn J.** — La controversia Soto - Catarino - Vega sobre la certeza de la grazia. — EstudEcl 16 (1942) 145-183. *9084*

**Manya J. B.** — [*Gnade und Willensfreiheit.*] — Theologumena. Vol. I: De Deo cooperante (Biblioteca Teologica Balmesiana, Ser. II, vol. 1) — Barcelona, Editorial Balmes. 1946. 537 pp. *9085*

**Manya J. B.** — La cooperación de Dios al acto libre de la creatura. Corrección y valoración de los sistemas clásicos, tomismo y molinismo. — RevEspTeol 4 (1944) 345-365. *9086*

**Trapè A.** O. S. S. A. — Il concorso divino nel pensiero di Egidio Romano. — Tolentino. 1942. 178 pp. *9087*

**Urdanoz T.** O. P. — La Teología del acto sobrenatural en la Escuela de Salamanca. — CiencTom 62 (1942) 121-145; 63 (1942) 5-29. *9088*

**Vranken G.** — Der göttliche Konkurs zum freien Willensakt beim heiligen Augustinus. — Roma, Herder. 1943. 88 SS. *9089*

**Carmey E.** O. S. F. S. — [*Heiligkeit.*] — The doctrine of St. Augustine on sanctity. — Washington, Catholic University. 1945. x-121 pp. *9090*

**Festugière A. J.** O. P. — La sainteté. — Paris, Presses Univ. de France. 1942. xii-125 pp. *9091*

**Horvath A. M.** O. P. — Heiligkeit und Sünde im Lichte der Thomistischen Theologie (Thomistische Studien I). — Freiburg i. Schw., Paulusdruckerei. 1943. xvii-384 SS. *9092*

**Fernandez M. G.** O. P. — [*Heiligmachende Gnade.*] — La gracia como participación de la divina naturalezza en Juan de Santo Tomás, y lúgar que a éste corresponde en la tradición tomista. — CiencTom 71 (1946) 209-250. *9093*

**Philips G.** — De Godservaring in de heiligmakende genade volgens Sint Thomas van Aquino. — Spectrum (1944) 173-194. *9094*

**Urdanoz T.** O. P. — Juan de Santo Tomás y la transcendenzia sobrenatural de la gracia santificante. — ViencTom 69 (1945) 48-91. *9095*

**Vollert C.** — St. Thomas on Sanctifying Grace and Original justice. — Theol. Studies (1941) 369-387. *9096*

**Fernandez E.** O. P. — [*Hervorbringung der Gnade.*] — El problema de la producción de la gracia y sus diversas soluciónes. — CiencTom 70 (1946) 37-82. *9097*

**Przywara E.** S. J. — [*Natur und Gnade.*] — Der Grundsatz « Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam ». Eine ideengeschichtliche Interpretation. — Schol 17 (1942) 178-186. *9098*

**Scheeben M. J.** — Gesammelte Schriften. Bd. I : Natur und Gnade. Herausg. *H. Grabmann.* — Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade. Herausg. *R. Grosche.* — Freiburg i. Br., Herder. 1941. XLI-219 ; X-303. *9099*

**Alejandro de Villalmonte** O. F. M. Cap. — [*Rechtfertigung.*] — Andrés de Vega y el Proceso de la Justificación según el Concilio Tridentino. — RevEspTeol 5 (1945) 311-374. *9100*

**Bouillard H.** — Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Etude historique. — Paris. 1944. 246 pp. *9101*

**Dalmau J. M.** S. J. — La Teologia de la disposición a la justificación en vísperas de la revolución protestante. — RevEspTeol 6 (1946) *9102*

**Manya J. B.** — Causa eficiente de la justificación. — RevEspTeol 4 (1944) 635-654. *9103*

**Munnoz P.** S. J. — Psicología de la conversión en S. Agustiín. — Greg 22 (1941) 9-24 ; 325-352 ; 23 (1942) 35-65 ; 291-325. *9104*

**Olazaran J.** S. J. — Nuevo voto tridentino del carmelita Vicente de Leone. — RevEspTeol 2 (1942) 649-680. *9105*

**Xiberta B. F.** O. Carm. — La causa meritoria de la justificación en las controversias pretridentinas. — RevEspTeol 5 (1945) 87-106. *9106*

**Lonerghan B.** — [*Wirksame Gnade.*] — St. Thomás' Thought on Gratia operans. — Theol. Studies (1941) 289-324 ; (1942) 69-88 ; 533-578. *9107*

## 6. Die Lehre von den Sakramenten

**Dafara M.** — [*Allgemeine Darstellungen.*] — Cursus Manualis Theologiae Dogmaticae. De Sacramentis et Novissimis. — Torino, Marietti. 1944. *9108*

**Ferland A.** — Commentarius in Summam D. Thomae. De sacramentis in speciali. De novissimis. — Montréal, Grand Séminaire. 1940. XVII-618 pp. *9109*

**Pirolanti A.** — De Sacramentis. I. De sacramentis in genere, de Baptismo et Confirmatione, de Paenitentia et Extrema Unctione (Collectio Theologica Romana VI). — Roma-Torino, Marietti. 1945. XII-355 pp. *9110*

**Puig de la Bellacasa J.** S. J. — De sacramentis in genere. — Barcelona, Balmes. 1941. VIII-351 pp. *9111*

Baccari R. — La volontà nei sacramenti. — Milano, Giuffrè. 1941. 188 pp. *9112*

Doronzo E. O. M. I. — « Sacramentum tantum ». — RevUnivOtt 10 (1940) 24*-44*. *9113*

Gabel G. — Le rôle du Christ dans les sacrements (III q. 64 a. 1-4). — Année théologique 1 (1946) 95-100. *9114*

Grollenberg L. O. P. — Bij Thomas' leer over het character sacramentalis. — StudCath 19 (1943) 141-148. *9115*

Landgraf A. — Zwei Probleme der frühscholastischen Sakramentslehre. — ZKathTh 66 (1942) 119-140. *9116*

Müller M. O. F. M. — Die Sakramente der Kirche und das Christusbild der absoluten Praedestination. — WissWeis 8 (1941) 1-13. *9117*

Rambaldi G. S. J. — L'oggetto dell'intenzione sacramentale nei teologi dei secoli XVI e XVII. — Roma, Univ. Gregoriana. 1944. 192 pp. *9118*

Russel R. — The Concept of a Sacrament in St. Augustin. — Eastern Churches Quaterly 1 (1936) 73-79 ; 121-131. *9119*

Scholz F. — Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales. — Breslau, Borgmeyer. 1940. VII-145 SS. *9120*

Silic R. O. F. M. — Bonaventurae de morali causalitate Sacramentorum doctrina fuitne in detrimentum doctrinae eius de Ecclesia ? — Collect. Franc. Slavica 2 (1940) 239-258. *9121*

Vries, de, W. S. J. — Der « Nestorianismus » Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre. — Orient. Christ. Per. 7 (1941) 91-148. *9122*

Edsman C.-M. — [*Taufe.*] — Le Baptême de feu. — Uppsala, Lundequist. 1940. 237 pp. *9123*

Ghellinck, de, J. S. J. — Le développement du dogme d'après Walafrid Strabon à propos du baptême des enfants. — RechScRel (1939) 481-486. *9124*

Hanssens J. M. S. J. — La concelébration du catéchumène dans l'acte de son baptême. — Greg 27 (1946) 417-443. *9125*

Hörger P. O. S. B. — Concilii Tridentini de necessitate baptismi doctrina in decreto de iustificatione (Sess. VI). — Anton 17 (1942) 193-222, 269-302. *9126*

Landgraf A. — Die Darstellung des hl. Thomas von den Wirkungen der Beschneidung im Spiegel der Frühscholastik. — Acta AcRomSTh 7 (1941) 19-77. *9127*

Landgraf A. — Die Ansicht der Frühscholastik von der Zugehörigkeit des Baptizo te zur Taufform. — Schol 17 (1942) 412-427 ; 531-555. *9128*

Landgraf A. — Die frühscholastische Definition der Taufe. — Greg 27 (1946) 200-219 ; 353-383. *9129*

Wagner A. O. S. B. — Reformatorum de necessitate Baptismi doctrina. — DivThom(Pi) 45 (1942) 3-34 ; 157-185. *9130*

Marchetta B. — La materia e la forma del battesimo nella Chiesa di S. Ambrogio. — Roma, Arti Grafiche. 1945. XIII-190 pp. *9131*

**Mostaza A.** — [*Firmung.*] — El ministro extraordinario de la Confirmación en Trento. — RevEspTeol 2 (1942) 471-519. *9132*

**Brinktrine J.** — [*Eucharistie.*] — Die eucharistische Wandlung. Adduktion oder Reproduktion ? — ThGl 33 (1941) 97-100. *9133*

**Brinktrine J.** — Interpretation vorscholastischer Texte über die Eucharistie. — DivThom(Fr) 20 (1942) 278-281. *9134*

**Zimara C.** S. M. B. — Zur vorscholastischen Anschauung über die Eucharistie. — DivThom(Fr) 19 (1941) 440-446 ; 20 (1942) 284-290. *9135*

**Dumoutet E.** — La théologie de l'Eucharistie à la fin du XIIe siècle. Le témoignage de Pierre le Chantre d'après la « Summa de Sacramentis ». — ArchHDoctr 14 (1943-45) 181-262. *9136*

**Garrigou-Lagrange R.** O. P. — De Eucharistia. Accedunt De Paenitentia quaestiones dogmaticae. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae. — Roma, Angelicum. 1945. 436 pp. *9137*

**Masi R.** — La teoria suareziana della presenza eucaristica. — Roma. 1942. 165 pp. *9138*

**Simons F.** S. V. D. — Indagatio critica in opinionem S. Thomae Aquinatis de natura intima Transubstantiationis. — Indore, Holkar Governement Press. 1939. VI-74 pp. *9139*

**Van Hove A.** — Tractatus de Sanctissima Eucharistia [2]. — Mechliniae, Dessain. 1941. XII-404 pp. *9140*

**Brinktrine J.** — [*Meßopfer.*] — Das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum der Gläubigen. — DivThom(Fr) 22 (1944) 291-308. *9141*

**Castro, de, M.** — Es válido el sacrificio de la Misa celebrado en una sola especie ? — RevEspTeol 1 (1941) 665-680. *9142*

**Garrigou-Lagrange R.** O. P. — An Christus non solum virtualiter sed actualiter offerat missas quae quotidie celebrantur. — Angel 19 (1942) 105-118. *9143*

**Halmer N. M.** O. P. — Der literarische Kampf Luthers und Melanchthons gegen das Opfer der heiligen Messe. — DivThom(Fr) 21 (1943) 63-78. *9144*

**Halmer N. M.** O. P. — Die Meßopferspekulation von Kardinal Cajetan und Ruard Tapper. — DivThom(Fr) 21 (1943) 187-212. *9145*

**Halmer N. M.** O. P. — Der Opfercharakter der heiligen Messe nach Dominikus Soto und Melchior Cano. — DivThom(Fr) 22 (1944) 31-50. *9146*

**Halmer N. M.** O. P. — Die Meßopferlehre der vortridentinischen Theologen (1520-1562). Ein Beitrag zur Geschichte des wissenschaftlichen Kampfes gegen die deutsche Reformation (Diss.-Teildruck). — Freiburg i. Schw., « Divus Thomas ». 1944. 68 SS. *9147*

**Jamoulle E.** — L'unité sacrificielle de la Cène, la Croix et l'Autel au Concile de Trente. — EphThLov 22 (1946) 34-69. *9148*

**Lampen W.** O. F. M. — De Christo non actualiter sed virtualiter offerente in Missa. — Anton 17 (1942) 253-268. *9149*

**Piersanti F. A.** C. R. M. — L'Essenza del Sacrificio della Messa. — Roma, Pustet. 1940. 178 pp. *9150*

**Blic, de, J.** S. J. — [*Buße.*] — Sur « l'attrition suffisante ». — Melanges de science religieuse 1 (1945) 329-366. *9151*

**Boyer C.** — Tractatus de paenitentia et de extrema unctione. — Romae, Univ. Gregoriana. 1942. 440 pp. *9152*

**Carpino F.** — Una difficoltà contro la confessione nella Scolastica primitiva-Abelardo. — DivThom(Pi) 46 (1943) 94-102. *9153*

**Charrière F.** — Le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction dans le sacrement de pénitence. — DivThom(Fr) 23 (1945) 196-213. *9154*

**Heynck V.** O. F. M. — Die Begründung der Beichtpflicht nach Duns Skotus. — FranzStud 28 (1941) 65-90. *9155*

**Heynck V.** O. F. M. — Untersuchungen über die Reuelehre der Tridentinischen Zeit. — FranzStud 29 (1942) 25-44, 120-141. *9156*

**Heynck V.** O. F. M. — Die Reuelehre des Skotusschülers Iohannes de Bassolis. — FranzStud 28 (1941) 1-34. *9157*

**Jodice A. M.** — Due curiose opinioni teologiche di Gabriele Biel circa la materia e la forma del sacramento della penitenza e il precetto divino della confessione sacramentale. — DivThom(Pi) 44 (1941) 273-292. *9158*

**Klein J.** — Zur Bußlehre des seligen Duns Skotus. — FranzStud (1941) 104-113 ; 191-195. *9159*

**Puig de la Bellacasa J.** S. J. — De poenitentia. — Barcelona, Balmes. 1941. *9160*

**Rus G.** — De munere Sacramenti Paenitentiae in aedificando Corpore Christi mystici ad mentem S. Thomae. — Roma, Pont. Athenaeum de Propaganda Fide. 1944. 102 pp. *9161*

**Da Farnese G. B.** O. F. M. Cap. — [*Weihesakrament.*] — Il Sacramento delli Ordine nel periodo precedente la Sessione XXIII del Concilio d' Trento. — Roma. 1946. 323 pp. *9162*

**Fuchs J.** S. J. — Weihesakramentale Grundlegung kirchlicher Rechtsgewalt. — Schol 16 (1941) 498-520. *9163*

**Galtier P.** S. J. — Encore un mot sur la nature du décret « pro Armenis ». — Greg 25 (1944) 171-000. *9164*

**Seiterich E.** — Ist der Episkopat ein Sakrament ? — Schol 18 (1943) 200-218. *9165*

**Verhamme A.** — De sacramento ordinis in decreto pro Armenis. — CollBrug 40 (1940) 41-45. *9166*

**Abellan P. M.** S. J. — [*Ehe.*] — El fin y la significación sacramental del matrimonio desde San Anselmo hasta Guillermo de Auxerre (Biblioteca Teológica Granadina, Ser. 1, vol. I). — Granada, Colegio de la Compañia de Jesús. 1939. 210 pp. *9167*

**Duncker G.** O. P. — De finalitate matrimonii secundum Gen. 1 et 2. — Angel 18 (1941) 165-177. *9168*

**Manser G. M.** O. P. — Die Ehe. — DivThom(Fr) 24 (1946) 121-146. *9169*

*(Fortsetzung folgt.)*